جامعہ ملیہ اسلامیہ کا ادبی و علمی ترجمان

رسالہ

جامعہ

مدیر

شمیم حنفی

نائب مدیر

سہیل احمد فاروقی

مجلس مشاورت

پروفیسر مشیر الحسن (صدر)

پروفیسر مسعود حسین

پروفیسر سیّد مقبول احمد

ڈاکٹر سلامت اللہ

پروفیسر مجیب رضوی

جناب عبد اللطیف اعظمی

جلد نمبر ۹۴

شمارہ نمبر ۱-۲-۳

جنوری، فروری، مارچ ۱۹۹۷ء

اس شمارے کی قیمت ۳۰ روپے

سالانہ قیمت (اندرون ملک) ۹۰ روپے

" (غیر ممالک سے) ۳۰ امریکی ڈالر

حیاتی رکنیت (اندرون ملک) ۵۰۰ روپے

" (غیر ممالک سے) ۱۵۰ امریکی ڈالر

ادبی معاون: تجمل حسین خاں

خوشنویس: ایس. ایم. منظر الٰہ آبادی

رسالہ جامعہ

پتہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز. جامعہ ملّیہ اسلامیہ. نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبد اللطیف اعظمی مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی

ترتیب

منظر نامہ

گیان پیٹھ انعام ۱۹۹۶ء

سرسوتی سمان ۱۹۹۶ء

ساہتیہ اکادمی انعام ۱۹۹۶ء

کتابیں

اداریہ

اُردو زبان کی مشکلات اور اس کو درپیش مسائل اپنی جگہ پر، لیکن اُردو سے محبت اور اس کی ادبی روایت کا احترام بھی ہمارے یہاں کم نہیں ہے۔ برصغیر کا سب سے بڑا ادبی انعام 'سرسوتی سمان' اس بار اردو کے حصے میں آیا۔ شمس الرحمٰن فاروقی جامعہ ملیہ اسلامیہ میں خان عبدالغفار خان چیئر پر بہ حیثیت پروفیسر فائز ہیں' ان کی علمی اور ادبی حیثیت کا اعتراف پوری اُردو دنیا میں اور نئے پرانے تمام حلقوں میں کیا جاتا ہے۔ انھیں سرسوتی سمان دیے جانے پر ہم جامعہ ملیہ اسلامیہ کی طرف سے بھی انھیں مبارکباد پیش کرتے ہیں۔ اس اعزاز سے ہندوستان کی زبانوں میں اُردو کا وقار بڑھا ہے۔

پروفیسر عبدالسلام کے انتقال سے ہمارے عہد کے علمی معاشرے میں ایک ایسی جگہ خالی ہوئی ہے جس کا بھرا جانا مشکل ہے۔ وہ اس صدی کے سب سے بڑے ذہنوں میں اپنی جگہ رکھتے تھے۔ مشرق نے مدتوں بعد ایسے مرتبے کا سائنس داں پیدا کیا تھا جس کے کمال کا اعتراف اہل مغرب نے بھی کیا۔ پروفیسر عبدالسلام کی رحلت کا سوگ پوری دنیا میں منایا گیا۔

پروفیسر منظر اعظمی رسالہ جامعہ کے سرگرم قلمی معاون تھے۔ ایک صبح فجر کی

نماز کے لیے اُٹھے۔ کچھ بے چینی محسوس کی۔ اسی عالم میں نماز ادا کی اور اپنے خالقِ حقیقی سے جا ملے۔ منظر صاحب کا تعلق جامعہ ملیہ اسلامیہ سے بہت پُرانا تھا۔ ان کی کمی مدّتوں محسوس کی جاتی رہے گی۔

اُردو کے ممتاز نقاد، شاعر، دانش ور اور علی گڑھ یونیورسٹی میں فلسفے کے معروف اُستاد پروفیسر وحید اختر کے اُٹھ جانے سے پوری اُردو دنیا متاثر ہے۔ وحید صاحب کے تخلیقی امتیازات سے قطع نظر ان کی علمی فتوحات بھی غیر معمولی ہیں۔ فکر اسلامی کی تشکیل جدید میں اُن کا رول بہت نمایاں رہا ہے۔

اے ہم نفسانِ محفلِ ما
رفتید ولے نہ از دلِ ما

شمیم حنفی

باز یافت

جامعہ ملیہ اسلامیہ

مسلمانوں کی آئندہ تعلیم

سید سلیمان ندوی

[یہ خطبہ جناب مولانا سید سلیمان ندوی نے
اردو اکاڈمی کے جلسے میں ۱۱ر اپریل ۱۹۳۳ء کو پڑھا تھا]

تعلیم کے لفظی معنی سکھانے کے ہیں اور ہم اپنی زبان میں اس کے معنی سیکھنے سکھانے کے لیتے ہیں اور اس سے مُراد پڑھنے اور لکھنے کا فن سیکھنا ہے اور آج کل اس کے معنی اس سے بھی زیادہ محدود ہیں یعنی انگریزی زبان میں لکھنے اور پڑھنے کو ہم تعلیم کہتے ہیں۔ ہم نے اب تک باربار جب تعلیم کا لفظ استعمال کیا ہے تو اس سے مُراد وہ سرکاری تعلیم لی ہے جو عام یونیورسٹیوں کے ماتحت دی جاتی ہے۔ دوسرے معنوں میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ لکھنے اور پڑھنے کا وہ ہنر یا پیشہ جو سرکاری نظام کے ماتحت سکھایا جاتا ہے۔

سب سے پہلے یہ بات ذہن نشین کرنا چاہیے کہ کسی زبان کے چند حروف کو لکھنا اور ان کو پڑھ لینا اسی طرح کا ایک ہنر یا پیشہ ہے جس طرح نجاری، لوہاری، معماری اور دنیا کے دوسرے پیشے ہیں۔ اگر کوئی اس حرف شناسی کے ہنر یا پیشے سے ناواقف ہے تو وہ اسی طرح موردِ الزام ہو سکتا ہے جس طرح اس بات پر کہ وہ

نجاری یا لوہاری یا معماری کا کام کیوں نہیں جانتا۔ موجودہ عہد سے پہلے کبھی کسی قوم کی ترقی اور تنزل کے مسئلے میں یہ چیز حدِ فاصل نہ تھی کہ اس میں فی صدی کتنے لوگ لکھنے اور پڑھنے کا پیشہ جانتے ہیں۔ کیا جب عربوں نے رومیوں اور ایرانیوں کو شکست دے کر تاج و تخت پر قبضہ کیا وہ اپنی فی صدی تعلیم میں اپنے حریفوں سے بڑھ کر تھے۔ پھر جب انھیں عربوں کو سسلی میں نارمنوں نے اندلس میں اسپینیوں نے اور عراق و خراسان میں تاتاریوں نے شکست دی تو وہ فی صدی تعلیم میں ان نارمنوں، اسپینیوں اور تاتاریوں سے کم تھے۔

خود ہندوستان میں مسلمانوں کو ایک طرف سکھوں نے اور دوسری طرف مرہٹوں نے دبا کر ان کے نظام حکومت کو درہم برہم کر دیا تو سکھ اور مرہٹے اس وقت مسلمانوں سے فی صدی تعلیم میں بڑھ کر تھے؟

عزیزو! یہ "فی صدی" کا لفظ بھی ان منتروں میں ہے جن کو یورپ کے سیاسی ساحروں اور جادوگروں نے اپنی محکوم دنیا میں پھونک رکھا ہے اور اب ہم اس سے اتنے مسحور ہو گئے ہیں کہ ہر چیز کو اسی جادو کی ترازو سے تول کر جانچتے اور مانتے ہیں، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ قوم کی قوت اور طاقت اس کی کمیت اور تعداد میں نہیں بلکہ اس کی کیفیت میں ہے۔ اگر کہیں صرف تعداد کی کثرت قوت کی مرادف ہوتی تو ۷۵ ہزار انگریز ۳۵ کروڑ ہندوستانیوں پر حکومت نہ کر سکتے اور نہ چار کروڑ جاپانی چالیس کروڑ چینیوں کو ہر قدم پر شکست دیتے چلے جاتے۔

ان واقعات سے جو مشاہدات ہیں یہ راز خود بخود فاش ہو جاتا ہے کہ قوم کی ترقی کا راز فی صدی کا جادو نہیں بلکہ اس قوم کی قومیت کی معنوی روح اور ذہنی قوت میں ہے۔ اس کے لیے سب سے پہلی چیز یہ ہے کہ قوم کے سامنے اس کی زندگی کا کوئی متفقہ اور متحدہ مقصد ہو، اس کے افراد اپنے ذاتی اور شخصی اغراض زندگی کے ساتھ ساتھ من الحیث المجموع ایک مشترک مقصودِ زندگی رکھتے ہوں جس کے حصول میں اس کا ہر چھوٹا بڑا، امیر غریب، عورت مرد غرض اس قوم

ہر فرد پوری طرح مصروف و منہمک ہو اور اسی کی دُھن میں اس کا جینا، مرنا، اُٹھنا، بیٹھنا، چلنا، پھرنا سب کچھ ہو اور ہر فرد کو یہ متحدہ مقصد اتنا عزیز ہو کہ جب کبھی اس کے سامنے اس کے ذاتی اور شخصی مقاصد اس کے مشترکہ قومی مقصد سے متصادم ہوں تو بے تامل وہ اپنے تمام ذاتی مقاصد اور شخصی فوائد یہاں تک کہ خود اپنے وجود کو بھی اس پر نثار کر دے۔

اٹھارہویں صدی کے ہندوستان کی تاریخ میں جو واقعات پیش آئے ان کی تحلیل کیجیے تو اس راز سے خود بخود پردہ اُٹھ جائے گا کہ ارکاٹ، سرنگاپٹم، پلاسی، بکسر، لکھنؤ اور دلّی میں مٹھی بھر انگریز ہندوستانی ریاستوں اور سلطنتوں کو اس آسانی سے کیونکر توڑ پھوڑ کر رکھ دیتے تھے۔ ایک طرف ایک متفقہ مقصد، متحدہ قوت اور منظم طاقت تھی، دوسری طرف منتشر افراد اور پراگندہ اشخاص تھے جن میں سے ہر ایک کا مقصود الگ اور مطلب جدا تھا۔ کہیں اگر کوئی خاندان حکمران تھا تو اس کے مختلف افراد بھی اس ریاست کی گدّی اور مسند کے لیے باہم نبرد آزما تھے۔ آرکاٹ اور بنگال کی نوابیوں میں کیا یہی پیش نہیں آیا۔ حیدر علی اور ٹیپو جنھوں نے اپنے سامنے ایک مضبوط مقصد رکھا تھا، دیکھیے کہ ان کی یہ ذہنی مضبوطی ان کی جسمانی اور فوجی مضبوطی کی صورت میں کس طرح ڈھل گئی تھی اور اس وقت تک اس "آہنی انسان" کی قوت میں کمزوری نہیں آئی جب تک اس کے خاندان اور دربار میں وحدت کی جگہ شخصی مقاصد اور ذاتی منافع کی کثرت نہ آگئی۔ مذہب کی اصطلاح میں اسی "ذہنی وحدت مقصد" کا نام ایمان ہے جس کے بغیر کسی عمل کو اعتبار کا درجہ نہیں مل سکتا۔

اخلاق اور کیرکٹر کی مضبوطی جس کے بغیر کسی قوم کی معنوی زندگی کا وجود ہی نہیں ہو سکتا بہت کچھ اسی مقصدِ عزیز کی گراں بہا متاع کی حفاظت، بقا، ترقی اور استواری کی خاطر وجود میں آتی ہے۔ ایثار، قربانی، عزم، استقلال، فیاضی، بہادری اور موت سے بے خوفی اسی طلسم کے روحانی اسرار ہیں۔ یہ حقیقت میں وہ جرس ہے جس کی آواز پر قوموں کے قافلے اپنے سفر طے کرتے ہیں اور کامیابی کی

منزل کا پتہ لگاتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ ہماری قوم کا اس دنیا میں کوئی بھی متحدہ مقصد ہے؟ اگر نہیں ہے تو وہ قوم نہیں بلکہ جانوروں کا گلہ اور حیوانوں کا جھنڈ ہے۔

قوم کی زندگی کے لیے سب سے پہلی چیز "وحدتِ مقصد" کا وجود ہے۔ یہی وہ مرکزی نقطہ ہے جس کے اردگرد قوم کے تمام افراد کے اعمال چکر کھاتے ہیں، حکمراں اپنی حکومت کے تخت پر واعظ اپنے منبر پر، سپاہی اپنے میدان میں، اہلِ پیشہ اپنے بازار میں، عالم اپنی درس گاہ میں، صناع اپنی کارگاہ میں، اخبار نویس اپنے دفتر میں، یہاں تک کہ اس کے مجرم اور ڈاکو بھی اپنی کمیں گاہ میں، اپنے دوسرے کاموں کے ساتھ اسی ایک مقصد کے لیے جیتے اور مرتے ہیں۔

تعلیم کا پہلا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ وہ قوم کے افراد میں اس کے واحد مقصد کی تبلیغ اور تکمیل کا فرض انجام دے۔ قوم کے ہر فرد میں بچپن سے اس مقصد کی صحت کا یقین اور اس کی رفعت اور بلندی کی تقدیس اور اس کے حصول اور بقا کی خاطر ہر آزمائش اور امتحان میں پڑنے کی غیر متزلزل جرأت پیدا کر سکے۔

ہم کو پہلے سوچنا چاہیے کہ اوّل مسلمانوں کے سامنے اور خصوصاً ہندوستان کے مسلمانوں کے سامنے ان کی زندگی کا کوئی مقصد ہے بھی۔ اگر ہے تو ہندوستان کے اس سرے سے تک کوئی درسگاہ اپنے سامنے وہ نصب العین رکھتی ہے۔

ہمارا پچھلا نظامِ تعلیم کتنا ہی بُرا سہی، لیکن یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس کے سامنے ایک مقصد تھا اور وہ مذہب کی خدمت اور اس کے زیرِ سایہ علوم و فنون کی تحصیل۔ اس مقصد کا اثر یہ تھا کہ تعلیم ہمارے نظامِ زندگی میں ایک دنیوی نہیں بلکہ ایک مذہبی فریضہ تھا یہاں تک کہ کتابیں اور کتابوں کے اوراق بھی ہمارے نزدیک مقدس اور ادب اور احترام کے قابل تھے، ہمارے اندر مذہب کی شیفتگی اور عقیدت تھی اور اس کی خدمت کے لیے ہر علم و فن کو سیکھتے تھے۔ ہم نے فلسفہ یونان سے اور ریاضیات ہندوستان سے سیکھا اور اسی طرح دوسرے عقلی علوم بھی دوسری غیر مسلم

قوموں سے لیے، مگر غور سے دیکھیے کہ ہمارے اسلاف نے ان میں پوری اصلاح و ترمیم کر کے ان کو اپنے نصابِ درس میں اس طرح رکھا کہ وہ آج تمام تر اسلامی علوم معلوم ہوتے ہیں۔ ارسطو اور افلاطون کا فلسفہ جو کہتے ہیں کہ دہریت سکھاتا ہے جب وہ ہماری مشرقی درس گاہوں میں پڑھایا جاتا ہے تو پہلے اعوذ باللہ اور پھر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھ کر شروع کیا جاتا ہے، خدا کا نام آتا ہے تو نیچر اور فطرت کے بے حس اور بے جذباتی ناموں سے اس کی تعبیر نہیں ہوتی بلکہ واجب تعالیٰ، باری تعالیٰ اور مبدءِ فیاض کے فلسفیانہ لیکن باادب ناموں سے اس کی تعبیر کی جاتی ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ فلسفہ پڑھنے کے باوجود مشرقی درسگاہوں کے طلباء میں بے دینی یا مذہبی بےحسی پیدا نہیں ہوتی۔

جب ہمارا فلسفی مصنف اپنے فلسفے کا آغاز کرے گا تو قرآن پاک کی اس آیت کی تعلیم کو اپنی غرض بتائے گا کہ ومن یوت الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیراً (جس کو حکمت دی گئی اس کو بڑی نیکی دی گئی) جب ہیئت و فلکیات کا درس دے گا تو تمہید میں ویتفکرون فی خلق السمٰوات والارض اور ربنا ما خلقت ھذا باطلا اور لتعلموا عدد السنین والحساب اور فلکیات کی دوسری مناسب آیتوں کو پہلے پیش کرے گا۔ جغرافیے کی کتاب لکھے گا تو کہے گا کہ یہ سیروا فی الارض کی تفسیر ہے۔ علم طب پڑھائے گا تو شفاء للناس اور العلم علمان علم الادیان وعلم الابدان کو دیباچے میں ذکر کرے گا۔ فلکیات کی ایک کتاب کا مصنف امام غزالیؒ کے اس فقرے کو طغرائے فخر بنا کر آگے بڑھتا ہے ومن لم یعرف الھیئۃ والتشریح فھو عنین فی معرفتہ اللہ تعالیٰ (اور جس نے ہیئت اور علم تشریح کو نہیں جانا تو وہ خدا کی معرفت میں نامُراد ہے)۔ غرض جس علم وفن کو بھی ہماری کتابی تعلیم ہمارے سامنے رکھتی تھی اس کو اپنے مقصد میں رنگ کر پیش کرتی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ ہر عقلی علم و فن اور ہر دنیاوی صنعت و ہنر بھی سرتاپا دین اور یکسر مذہب کے پیکر میں جلوہ گر ہوتا تھا۔ ہمارے اساتذہ آج کل کے علمی دکان دار اور دُنیاوی پیشہ ور کی حیثیت نہیں

بلکہ وراثتِ پیغمبر، نائبِ رسول اور روحانی باپ کی حیثیت رکھتے تھے۔ اس لیے ہر شاگرد اس بات کی کوشش کرتا تھا کہ وہ استاد کے رنگ میں رنگ کر ظاہر ہو اور اُستاد بھی آج کل کی طرح اپنے کام کو داد وستد کا معاملہ اور ایک ہاتھ سے لینے اور دوسرے ہاتھ سے دینے کی بنیوٹی اور مزدوری کا پیشہ نہیں سمجھتے تھے بلکہ ایک مقدس کام اور دینی فریضہ۔ اس لیے اس راہ میں ان سے وہ وہ ایثار و قربانی کے مظاہر و مناظر پیش ہوتے تھے جن کو آج کل لوگ مشکل سے باور کرسکتے ہیں۔

آج کل کی تعلیمی تاریخ میں یہ کوئی انوکھی بات نہیں کہ چند روپیوں کی خاطر اُستاد اِس کالج سے اُس کالج اور اِس یونیورسٹی سے اُس یونیورسٹی میں دوڑے پھرتے ہیں اور صرف بڑی تنخواہ کو اپنی عزّت کا ذریعہ جانتے ہیں اور ہمہ وقت پانچ پانچ دس دس روپے کے اضافوں کی خاطر زمین و آسمان کے قلابے ملاتے رہتے ہیں۔

لیکن ہماری پچھلی تعلیمی تاریخ میں یہ واقعے بداخلاقی اور دون ہمتی کی مثال سمجھے جاتے تھے، اوّل تو تعلیم پر اُجرت اور معاوضہ لینے ہی کو وہ تقویٰ اور دیانت کے خلاف سمجھتے تھے اور پھر لیتے بھی تھے تو وجہ کفاف سے آگے نہیں بڑھتے تھے۔ وہ بڑے بڑے علماء جن کے ناموں کی عزّت ہمارے دلوں میں ہے۔ انھوں نے دس دس اور پندرہ پندرہ روپیوں پر اپنی زندگی بسر کردی ہے۔ اور لطف یہ کہ وہ اپنے اس ایثار کو ایثار کہہ کر لوگوں پر اپنے احسان کا بار بھی نہیں رکھتے تھے۔

ایک وہ زمانہ بھی گزر چکا ہے جب ہماری نگاہوں کے سامنے زندگی کا مقصد اور حیات کا نصب العین تھا تو علم کی طلب میں نہ تو خشکی کی مسافت اور نہ تری کی ہولناکی ہماری ہمّتوں کو پست ہمارے ارادوں کو کمزور کرتی تھی۔ محدثین نے ایک ایک حدیث کی خاطر مشرق سے مغرب اور مغرب سے مشرق تک کی سرزمین کو چھان ڈالا تھا۔ بخارا کا یتیم محمد بن اسماعیل بخاری اپنی بیوہ ماں کے زیرِ سایہ ترکستان سے عرب جاتا ہے اور واپسی میں عراق، ایران اور خراسان کے ایک ایک مشہور شیخ کی درس گاہ کو چھان ڈالتا ہے۔ مصر کے طالب العلم خراسان آتے ہیں، خراسان

کے مصر جاتے ہیں، اسپین اور سسلی سے چل کر عراق و مصر و شام و عرب آتے ہیں اور مصر و شام سے اسپین جاتے ہیں۔ بیت المقدس کے ایک عالم طاہر المتوفی ۵۰۷ھ نے علم کی طلب میں بغداد، مکہ، مدینہ، تینس، دمشق، حلب، جزیرۂ اصفہان، نیشاپور، ہراۃ، جرجان، آمد، استرآباد، بوشنج، بصرہ، دینور، ری، سرخس، شیراز، قزوین، کوفہ، موصل، مرو، نہاوند، ہمدان، واسط، اسدآباد، اسفرائین، آمل، اہواز، بسطام، خسروباد وغیرہ شہروں کی خاک چھانی۔ جغرافیے میں دیکھیے۔ یہ افغانستان کے شہر ہراۃ سے لے کر ترکستان، خراسان، ایران، عراق اور شام تک پھیلے ہوئے ہیں۔

محمد بن مفرح اموی اندلسی کی راہ طلب میں یورپ، افریقہ اور ایشیا تین براعظموں کے شہر داخل ہیں۔ اسپین کا شہر قرطبہ، افریقہ کا شہر مصر، اور ایشیا کے شہر دمشق، صنعاء اور زبید (یمن) ان کے تعلیمی مقامات ہیں۔ ولید اندلسی پیدا تو یورپ کے شہر سرقسطہ (سراگوزہ) میں ہوئے لیکن اندلس سے لے کر خراسان تک کوچہ گردی کی۔ ابومحمد عبداللہ بن عیسیٰ بن ابی حبیب اندلسی علم اور وزارت کے خانوادے سے تھے، وہ اسپین سے فارغ ہوکر اسکندریہ اور مصر آئے، پھر مکہ گئے، پھر عراق میں داخل ہوئے اور بغداد میں مقیم رہے، پھر خراسان کی راہ لی اور نیشاپور اور بلخ میں قیام کیا، پیدا اسپین کی خاک میں ہوئے اور ۵۴۸ء میں افغان کے شہر ہراۃ میں پیوند زمین ہوئے۔ حسین بن احمد پیدا قرطبہ میں ہوئے اور ۴۵۶ھ میں یمن کی سرزمین میں دفن ہوئے۔

تاج الدین سرخسی ۵۷۳ھ میں پیدا خراسان کے شہر سرخس میں ہوئے، نشوونما شام میں ہوئی اور وفات ۵۹۴ھ میں اندلس میں پائی۔ نحو کے مشہور امام ابوعلی قالی پیدا عراق کے شہر دیار بکر میں ہوئے، پھر تعلیم و تعلم کی خاطر ملکوں کی سیر کرتے بغداد اور موصل سے چل کر اسپین میں جا کر دم لیا اور ۳۵۶ھ میں قرطبہ میں وفات پائی۔ ابن المقری اصفہان کے محدث تھے۔ انھوں نے اصفہان، بغداد، موصل، حران،

عسقلان، کوفہ، تستر، مکہ، بیت المقدس، دمشق، صیدا، بیروت، عکہ، رملہ، واسط، عسکر مکرم، حمص، رقہ اور مصر تک چار مرتبہ آمد و رفت کی۔ کہتے ہیں کہ ابن فضالہ کی ایک تصنیف کے نسخے کی خاطر ستر مرحلے سفر کے طے کیے اور اس کی حالت یہ تھی کہ اگر کسی نان پز کے سامنے ایک روٹی کے معاوضے میں اس کو پیش کیا جاتا تو وہ اس کو قبول نہ کرتا۔

حماسہ کے مشہور شارح تبریزی کا یہ واقعہ سننے کے قابل ہے کہ وہ پیٹھ پر کتابوں کا پشتارہ باندھے جب پا پیادہ اپنے وطن سے ابوالعلا معری کی خدمت میں شام پہنچے ہیں تو پسینے سے کتابوں کی یہ حالت تھی کہ ان کا ایک ایک ورق دوسرے سے چپک گیا تھا۔

آج یورپ کی مشہور یونیورسٹیوں میں دنیا کے گوشے گوشے کے طالب علموں کو دیکھ کر ہم دنگ رہ جاتے ہیں لیکن اگر پچھلے عہد کی دکھانے والی دوربینیں ہوتیں تو آپ کو مکہ معظمہ، مدینہ منورہ، دمشق، صنعاء، قاہرہ، بغداد، بخارا، ہراۃ اور نیشاپور میں ان سے بھی زیادہ حیرت انگیز منظر دیکھ سکتے۔

میں اس عہد کی صرف دو درس گاہوں کو آپ کے سامنے پیش کرتا ہوں ایک کوفے میں حضرت امام ابوحنیفہ کی درس گاہ اور دوسری مدینہ منورہ میں امام مالک کی۔ امام ابوحنیفہ کے حلقۂ تعلیم میں مکہ، مدینہ منورہ، دمشق، بصرہ، واسط، موصل، جزیرہ، رقہ، نصیبین، رملہ، مصر، یمن، یمامہ، بحرین، بغداد، اہواز، کرمان، اصفہان، حلوان، استرآباد، ہمدان، نہاوند، ری، قومس، دامغان، ترمذ، ہراۃ، نہستار، خوارزم، سیستان، مدائن، مصیصہ اور حمص کے طلبا شریک تھے۔ ذرا نقشے میں ان شہروں کے بعد مسافت پر نظر ڈال لیجیے۔

امام مالک کی درس گاہ مدینہ منورہ میں ہے۔ حالت یہ ہے کہ دنیا کے گوشے گوشے سے موجیں اٹھتی ہیں اور یثرب کی پہاڑیوں سے آکر ٹکراتی ہیں۔ عرب کے شہروں میں مکہ معظمہ، صنعاء، عدن، طائف، یمامہ، ہجر، حضرموت، زبید، فدک، شام کے

شہروں میں سے ایلہ، دمشق، عسقلان، خلاط، مصیصہ، بیروت، حمص، طرطوس، رملہ، نصیبین، حلب، بیت المقدس، اردن، صور اور انطاکیہ اور عراق کے شہروں میں سے بغداد، بصرہ، کوفہ، حران، موصل، جزیرہ، واسط، انبار، رقہ، رہا اور ممالک عجم میں سے جرجان، کرمان، ہمدان، رے، طالقان، نیشاپور، طبرستان، طوس، مدائن، قرزین، قومستان، چغان، آمد، کردستان، دینور، سیستان، ہراۃ، بخارا، سمرقند، خوارزم (خیوا) مرو، سرخس، ترمذ، بلخ، نسا۔ مشرق ہوچکا۔ اب مغرب کی طرف چلیے۔ مصر کے شہروں میں سے قاہرہ، اسکندریہ، فیوم، اسفان، تینس، اور شمالی افریقہ اور اسپین کے شہروں سے افریقیہ، تونس، قیروان، برقہ، طرابلس، مراکش، طلیطلہ، بسطہ، باجہ، قرطبہ سرقسطہ اور اٹلی کی سسلی اور ایشیائے کوچک کے سمرنا (ازمیر) سے طالب العلم آ اور جا رہے تھے۔

یہ گذشتہ عہد کی داستان کہن استخوان فروشی کے لیے آپ کو نہیں سنائی گئی ہے بلکہ اس سوال کے جواب کے لیے کہ وہ کون سا جذبہ تھا جو ان طالب علموں کو اس زمانے میں اس طرح کوچہ بہ کوچہ، شہر بہ شہر اور ملک بہ ملک لیے پھرتا تھا کہ نہ ان کو پہاڑ روکتے تھے نہ جنگل ڈراتے تھے، نہ دریا عائق ہوتے تھے، پھر وہ کیا جوش و خروش تھا جو ان کو اس راہِ طلب میں اس طرح بے چین اور مضطرب رکھتا تھا۔

ہیچ گہ ذوق طلب از جستجو بازم نداشت
دانہ می چیدم من آں روزے کہ خرمن داشتم

عزیزو! وہ صرف ان کا وہ مقصدِ زندگی اور نصب العین تھا جس کو "دین کا ولولہ" اور "مذہب کا جوش" کہتے ہیں۔ یہ ان کی زندگی کی روح تھی اور ان کی حیات کا مقصد۔ ان کے قبضے میں یہی بجلی کا وہ خزانہ تھا جس سے ان کی تعلیم، تمدن، تجارت، صنعت، سلطنت، حکومت، فتوحات، غرض ایک بامراد قوم کے وہ تمام کارخانے جو زندگی کے مختلف شعبوں سے عبارت ہیں، چل رہے ہیں۔

وہ کون سا جذبہ تھا جو نومسلم ترکوں اور مغلوں کو ایک علم کے زیر سایہ منظم

کر کے، چین کی دیواروں سے لے کر قسطنطنیہ کے سواحل تک کے ملکوں پر ان کو بارہا حکمراں بناتا رہا۔ سبکتگین ایک معمولی ترک غلام سپہ سالاری تک پہنچا اور پھر غزنی میں بیٹھ کر وہ خاندان پیدا کرتا ہے جو ہندوستان پر سو سال تک چھایا رہتا ہے، غور کے تو مسلم جو محمود ہی کے مسلمان بنائے ہوئے ہیں، وہ اُٹھتے ہیں اور آندھی کی طرح غزنی سے لے کر بحرِ ہند تک قابض ہو جاتے ہیں۔

بایں ہمہ اس حقیقت سے تغافل نہیں برتا جا سکتا کہ یورپ نے دو سو برس سے مشرقی قوموں اور اسلامی ملکوں میں جو فشار برپا کر رکھا ہے۔ اس کے لیے یہ لازمی ہو گیا ہے کہ ایک ملک کی بسنے والی تمام قومیں اور جماعتیں باہم ایک دوسرے کے ساتھ مل کر اس طرح دوش بدوش کھڑی ہوں کہ حریف ہماری صفوں کو چیر کر درہم برہم نہ کر سکے۔ اس کے لیے ضرورت ہے کہ اسلامیت اور وطنیت کو ٹکرانے کے بجائے اسی طرح ان میں تطبیق دی جائے جس طرح ہم عقل و نقل اور معقول و منقول کو تطبیق دیتے ہیں۔ غلط فہمی سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ اسلامیت اور وطنیت باہم ایسے حریف ہیں جن میں کبھی صلح نہیں ہو سکتی۔ اسلامیت کے حامی ہر چیز میں مسلمانوں کی علیحدگی کے خواہاں ہیں اور وطن کی دوسری قوموں سے مل کر متحدہ محاذ کے بجائے محاذ کو تقسیم کر کے اس کی حفاظت اور مدافعت کے فرائض کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے تقسیم کرنا چاہتے ہیں۔ دوسری طرف وطنیت کے طرفدار اس تفریق و امتیاز کے لیے مذہب کو ذمے دار سمجھ کر اسلامیت کے جذبات سے تبری کرنے پر آمادہ ہو رہے ہیں۔ پہلے کا نتیجہ اگر وطن کی خدمت سے قصور ہے تو دوسرے کا نتیجہ مذہب سے بیزاری ہے اور یہ دونوں نتیجے ہم کو ہلاکت اور بربادی کی طرف لے جا رہے ہیں حالانکہ جس طرح عقل و نقل کی تطبیق ممکن ہے، ایسے ہی دین اور تطبیق بھی ممکن ہے۔ ۱۹۲۰ء کی تحریک خلافت اور جمعیۃ العلماء کے نظریۂ سیاست نے اس امکان کو واقعے کی صورت میں ہمارے سامنے پیش کر دیا۔ کیا ۱۹۲۰ء کا خلافتی اس عہد کے کانگریسی سے کسی حیثیت میں پست تھا اور موجودہ عہد تحریک میں جمعیتی خادمانِ وطن کانگریسی

خدمت گزاروں سے کسی بات میں کم ہیں؟ حالانکہ سب کو معلوم ہے کہ جمعیۃ العلماء سرتاپا مذہبی جماعت ہے اور بایں ہمہ وطنی خدمات میں خالص وطن پرستوں سے کسی درجے کم رتبہ نہیں۔

میرے نزدیک جس طرح ندوۃ العلماء کی درس گاہ عقل و نقل کی تطبیق ہے۔ جامعہ ملیہ اسلامیت اور وطنیت کی تطبیق اور اسی لیے یہ دونوں درسگاہیں مسلمانوں کی آیندہ تعلیم میں بہت بڑا اثر رکھیں گی۔

میرے نزدیک جب تک ہندوستان کے مسلمان اسلامیت اور وطنیت کی کش مکشوں کا بہترین فیصلہ نہ کریں گے اس ملک میں ان کا مستقبل حد درجہ خطرناک رہے گا۔

ان تمام ملکوں میں جہاں مسلمانوں کو تعدادی اکثریت حاصل نہیں ہے، ان کے دینی اور وطنی فرائض میں یک جہتی اور ہم آہنگی پیدا کرنے کی بہترین صورت یہ ہے کہ خالص مذہبی اور قومی امور و مسائل میں اپنی وطنی حکومت کے زیرِ سایہ نیم خودمختاری حاصل کر کے ملک کے عام سیاسی و انتظامی امور و مسائل میں اپنے دوسرے ہم وطنوں کے ساتھ اشتراک عمل کریں۔ صاف لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ ان کے مذہبی و تمدنی مسائل میں جن سے قومیت عبارت ہے ان کی وطنی حکومت ان کو اپنے زیرِ سایہ خودمختاری عطا کرے اور دیگر عام ملکی سیاسی انتظام و مسائل میں وہ دیگر فرزندانِ وطن کے دوش بدوش ایک متحدہ نظام کا جزو ہوکر اپنی تعدادی حیثیت کے مطابق اشتراک عمل کریں۔ موجودہ سیاسی اصطلاح میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ایک طرف مسلمان اپنے لیے بلا شرکت غیرے "کلچرل اٹانومی" حاصل کریں اور دوسری طرف عام ملکی سیاسیات میں وہ اپنے ہموطنوں کے ساتھ شریک رہ کر اپنی آبادی کے حقوق اور نمایندگی پر قناعت کریں۔ اس طرح مسلمانوں کی ایک امتیازی قومی حیثیت بھی قائم ہوجاتی ہے اور دوسری طرف ان پر وطنی اتحاد کے توڑنے کا الزام بھی قائم نہیں ہوتا۔ جن مذہبی و قومی اغراض و

مصالح کی حفاظت کی خاطر وہ نمایندگی اور انتخاب نمایندگی کی علیحدگی کا مطالبہ کرتے
ہیں۔ وہ بجائے خود علیحدہ نمایندگی سے طے ہوں گے اور پھر دوسری طرف عام سیاسیات
میں ان کو دوسروں سے نہ کوئی رعایت چاہنے کی ضرورت ہوتی ہے اور نہ استحقاق
سے زیادہ مطالبے کی بھیک مانگنے کی ذلت اٹھانی پڑتی ہے اور نہ لوگوں کو عام ملکی
معاملات و سیاسات میں ان کی مخصوص قومی معاملات میں علیحدگی کی بنا پر ملکی
تفرقے کا خیال پیدا ہوسکتا ہے۔

تعلیم کا دوسرا حقیقی مقصد اخلاق کی تعمیر ہے مذہب اور فلسفہ دونوں نے
اس کو اصولاً مان لیا ہے کہ انسان بہت سی باتوں میں مجبور ہونے کے باوجود اپنے
ارادے اور نیت کی آزادی بہرحال رکھتا ہے اور یہی آزادی اس کی ذمے داریوں
کی بنیاد ہے۔

[illegible] مشیت جبر و اختیار [illegible]

[illegible] کے علاوہ دوسری مخلوقات اس مشیت [illegible]
[illegible] ان میں سے ہر ایک [illegible] فطرت کے [illegible] مجبور محض
[illegible]
[illegible] گلاب سے خوشبو [illegible]
[illegible] انسان سے نور اور تاریکی، خوشبو اور [illegible]
[illegible] اس کے اخلاق اور خصائل تربیت پذیر ہیں اور
اس لیے وہ تعلیم و تربیت کا محتاج ہے۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ کائنات کی ہر مخلوق فطرتاً کسی کام کے کرنے
پر مجبور ہے جس کے لیے اس خالق نے اس کو پیدا کیا ہے لیکن انسان تھوڑا اختیار
یعنی فعل اور ترکِ فعل کے درمیان ترجیح کا حق رکھتا ہے، اس لیے ضرورت اس کی
پیدا ہوتی ہے کہ وہ پہلے ان اغراض کو سمجھے جن کے لیے اس کی خلقت ہوئی ہے اور
پھر ان کی اغراض کے مطابق اپنے کام کو پوری مستعدی اور دیانت داری سے

انجام دے۔ خلقت کے صحیح اغراض کے سمجھنے کا نام "تعلیم" ہے اور ان کے مطابق عمل کرنے کا نام "تربیت" ہے اور ان تربیتی اعمال کا نام "اخلاق" ہے۔ تعلیم کی بڑی غرض و غایت یہ ہے کہ ان اخلاق کی صحیح تعمیر کی جائے تاکہ وہ فرائض بخوبی ادا ہوں جن کے لیے وہ اس دنیا میں آیا یا بھیجا گیا ہے۔

ہماری موجودہ تعلیم جس طرح بے مقصد ہے اسی طرح یہ تمام تر بے اخلاق بھی ہے۔ ملک میں مسلمانوں کی ایک درس گاہ بھی ایسی نہیں ہے جس نے اخلاق کی تعمیر اور تربیت کی اہمیت کو سمجھا ہو اور جس نے اپنی زندگی کا "مقصد" "با اخلاق انسان" کا پیدا کرنا قرار دیا ہو۔ اسی لیے جامعہ ملیہ اسلامیہ کی عزت ہماری نگاہوں میں ایک خاص حیثیت رکھتی ہے کہ نئی تعلیم کی درس گاہوں میں یہ پہلی درس گاہ ہے جس نے اس کی اہمیت کو سمجھا اور اس کی تکمیل کے لیے کوشاں ہے۔

عموماً اخلاق کے معنی ہماری زبان میں نہایت محدود ہیں۔ اخلاق کے لفظ سے ہمارا مقصود یہی محدود معنی نہیں بلکہ ان سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔ اخلاق سے مقصد انسان کی قوتِ نفسی کی ایسی تربیت اور نشو و نما ہے جس سے وہ اپنے شخصی، انسانی اور قومی فرائض کے ادا کرنے کی پوری استعداد اور صلاحیت پیدا کر لے۔ درس گاہ کا اہم فرض یہ ہے کہ اپنے احاطے کے اندر ایسی فضا اور ماحول پیدا کرے جو باہر کی فاسد اور مسموم آب و ہوا سے محفوظ ہو کر صالح اور صحیح اور طاقت ور آب و ہوا کی جگہ ہو۔ اس کی بہترین مثال یہ ہے کہ اخلاقی حیثیت سے درس گاہ ایک قسم کا سینی ٹوریم یعنی دارالصحت ہے جہاں فاسد جراثیم ہلاک ہو کر بیمار صحیح و تندرست ہو جاتا ہے۔

ہمارے گھروں کی اخلاقی و مزاجی کیفیت جس درجہ خراب اور فاسد ہے اسی نسبت سے اس بات کی زیادہ ضرورت ہے کہ ہماری درس گاہوں کا ماحول زیادہ صالح، صحیح اور طاقت بخش ہو تاکہ گھروں کی مسموم فضا سے علیحدہ ہو کر رفتہ رفتہ ان افراد کی تخلیق ہو جو صحیح شخصی، انسانی اور قومی اخلاق و خصائل کے حامل ہوں اور اس طرح

ایک دن وہ آئے کہ پوری قوم کی قوم ان اخلاق وفضائل سے متصف اور مزین ہو جائے۔

ہماری درس گاہوں میں جس چیز کی طرف سب سے کم توجہ کی جاتی ہے وہ اُستادوں کے انتخاب کا مسئلہ ہے۔ قومی درس گاہوں میں اس انتخاب کا معیار یہ ہے کہ جو کم تنخواہ لے اور سرکاری درس گاہوں میں یہ کہ جو سب سے اونچی کاغذی سند رکھے اور "یورپین کوالفکیشن" تو وہ منتر ہے جس سے ہر تعلیمی بھوت بآسانی بھاگ جاتا ہے۔ ہندوستان کا کیسا ہی تجربہ کار سے تجربہ کار، ماہر سے ماہر اور محقق سے محقق ہو لیکن اگر اس کے پاس یورپ کی کسی درس گاہ کے دو لفظ نہ ہوں تو اس کے مقابلے میں بیرونی تعلیم کا ہر نا تجربہ کار اور نو آموز ترجیح پائے گا۔ ہماری بڑی سے بڑی یونیورسٹی آج انگریز، فرنچ اور جرمن استادوں کے ناموں کے جادو میں گرفتار ہے اور اس کو منہ مانگی تنخواہ دینے میں حاتمانہ فیاضی کے لیے تیار ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اب تک ہم نے اپنی تعلیم کا کوئی نصب العین مقرر نہیں کیا ہے بلکہ خود قوم نے بھی اپنی زندگی کا کوئی مقصد قرار نہیں دیا ہے، اس لیے استادوں کے انتخاب کا معیار صرف یہ رہ گیا ہے کہ اعلیٰ سند کا کاغذ، اور سات سمندر پار کے حکمراں اقوام کی گوری شخصیت، انتہا یہ ہے کہ عربی، فارسی اور تصوف کے پڑھانے کے لیے بھی ہم اپنی قوم کے کسی فرد پر اعتبار کرنے کے لیے اس وقت تک تیار نہیں جب تک پروفیسر مارگولیتھ، پروفیسر براؤن، ڈاکٹر آرنلڈ اور ڈاکٹر راس کے دستخطوں کا کاغذ اس کے پاس نہیں۔

ہماری اکثر درس گاہوں کے استاد صرف پیشہ ور معلّم ہیں جنھوں نے اس پیشے کو صرف اس لیے اختیار کیا ہے کہ یہ بھی معیشت کا ایک ذریعہ ہے، ورنہ درحقیقت وہ ہمارے قومی مقاصد، تعلیمی نصب العین اور اسلامی ذوق سے سراسر محروم ہیں، اور پھر ان سے ہم یہ احمقانہ توقع رکھتے ہیں کہ وہ آئندہ ہمارے بچوں کو ہمارے قومی مقاصد، تعلیمی نصب العین اور اسلامی ذوق سے بہرہ ور کردیں گے۔

جامعہ ملیہ کو میں مبارک باد دیتا ہوں کہ اس نے اپنے اُستادوں کے

انتخاب میں اس نکتے کو پیش نظر رکھا ہے۔ اس نے انتخاب کا معیار اعلیٰ کاغذی سند کو نہیں بلکہ اپنے تعلیمی مقاصد کو رکھا ہے۔ فرض کیجیے کہ اگر اس درس گاہ میں ایک نہایت اعلیٰ قسم کے ایسے استاد کو لاکر رکھ دیا جائے جو گو یورپین اسناد کا بڑا پوٹ اپنے قبضے میں رکھتا ہو مگر اس کے تمام تر حالات و خیالات اور نشر و تعلیم ان مقاصد کے خلاف ہوں جن پر اس درس گاہ کی بنیاد ہے تو کیا ڈاکٹر ذاکر حسین خاں صاحب اس کو "جامعہ بدر" کرنے میں ایک لمحے کے لیے بھی اس کے فضل و کمال کے! ان دستاویزات کا پاس کریں گے؟ پھر کیا ہے کہ ہماری درس گاہوں کے معلّم اپنے وجود، اپنی اور اپنے فیض صحبت سے علانیہ ہمارے قومی مقاصد کی تضحیک، ہمارے مذہبی خیالات کی توہین اور ہمارے وطنی اغراض کی تلبیس کرتے ہیں اور پھر صرف اس لیے یہ گوارا کیا جاتا ہے کہ ان کے پاس کاغذی دستاویزات کا اچھا ذخیرہ موجود ہے۔

جوہر طینت آدم ز خمیر دگر است　　　تو توقع ز گلِ کوزہ گراں می داری

ارکانِ جامعہ سے بھی ایک بات کا برملا اظہار کر دینا ہے۔ ہم نے اب تک جامعہ ملیہ کو اسلامیت اور وطنیت جدید اور قدیم دونوں کی لطیف و معتدل آمیزش کا نتیجہ سمجھا ہے۔ اس لیے اساتذہ کے انتخاب میں صرف "اخلاق و ایثار" کی سند اتنی زبردست نہیں کہ اس کے لیے اسلامیت کی نفی کر دیں، یا وطنیت سے انحراف پسند کرلیں۔ اگر وطنی اغراض کے مخالف کو اس جامعہ میں معلّم نہیں باقی رہنا چاہیے تو اسلامی اغراض کے مخالف کے لیے رواداری کیوں برتی جائے۔ اگر کوئی درسگاہ اس قسم کی رواداری برتتی ہے تو درحقیقت وہ اپنے مقاصد کی جڑ پر آپ کلہاڑی مارتی ہے۔ بہرحال اس بات کے اظہار میں ہم کو کوئی پس و پیش نہیں کہ ہماری یہ نوعمر درس گاہ اس اصول کو بہت کچھ اپنے سامنے رکھتی ہے اور دعا ہے کہ اس کے کارکنوں کو اپنے معیار کی سختی پر مزید استقامت نصیب ہو۔

ہم کو اپنی درس گاہوں میں کن علموں کو پڑھنا اور پڑھانا چاہیے؟ یہ

وہ سوال ہے جس پر اب تک مسلمانوں نے کیا بلکہ ہندوستانیوں نے بھی غور نہیں کیا بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ ہم ڈیڑھ سو برس سے جس تعلیمی شکنجے میں گرفتار ہیں اس سے مجبور رہ کر ہم اس پر غور کر بھی نہیں سکتے۔ ہندوستان میں نئی تعلیم جن اسباب سے پھیلائی گئی ہے ان کو بیان کرنے میں برطانوی مدبرین نے کبھی پس و پیش نہیں کیا ہے۔

(۱) سب سے پہلی بات یہ ہے کہ ہندوستانیوں کے دلوں سے اپنی تہذیب و تمدن اور دین و مذہب کی عصبیت مٹ جائے۔ اس کے لیے اس کی ضرورت تھی کہ نصاب تعلیم کو ہر مذہبی اسپرٹ سے خالی رکھا جائے یہاں تک کہ اس میں خدا کا نام بھی نہ آنے پائے۔

(۲) بنگال کی ابتدائی مثالوں سے انگریزوں کو یہ دھوکا ہوا کہ یہ نئی تعلیم عیسائیت کی اشاعت میں معین ہوگی۔ اسی لیے گورنمنٹ کی طرف سے مشنری اسکولوں کی پوری حوصلہ افزائی ہوئی اور اس میں انجیل کی تعلیم داخل کی گئی۔

(۳) انگریزوں کو اپنی حکومت کی تنظیم میں ایسے ماتحتوں کی ضرورت تھی جو ان کے دفتروں کے لیے کچے مواد اور مسالوں کو اُن کے مطالعے تجزیے اور فیصلے کے لیے مرتب کر سکیں اور ان کو ان کی زبان میں معاملے کی صورت حال کو سمجھا سکیں۔

ہم اب تک پوری تیزی کے ساتھ اسکول کی تعلیم کے بعد کالج کی تعلیم کی طرف دوڑتے چلے گئے ہیں اور یہ سمجھتے رہے ہیں کہ بس اس کے بعد ہم کامیابی کی منزل کو پہنچ گئے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ کالج کی گراں قیمت تعلیم میں اپنے بچوں پر جس قدر صرف کرتے ہیں، اکثر ایسا ہورہا ہے کہ ان لڑکوں کو اس تعلیم کے بعد اتنی رقم بھی ماہوار ملنی مشکل ہے۔ ہمارے لڑکے بی۔اے تک ایک بنی ہوئی شاہراہ پر پوری اُمنگ اور ولولوں کے ساتھ دوڑتے چلے جاتے ہیں اور ان کو ایسا معلوم ہوتا

ہے کہ اس سڑک کے خاتمے پر ان کو اپنی منزل کا پتہ مل جائے گا، مگر وہ جب وہاں پہنچتے ہیں تو دفعتاً منزلِ مقصود کی رفیع عمارت کے بجائے ایک عمیق غار ان کو نظر آتا ہے اور وہ ٹھٹک کر کھڑے ہو جاتے ہیں اور اب سوچتے ہیں :

گزری جو گزرنی تھی اب چاہیے کیا کرنا

غور کرتے ہیں تو سرکاری نوکری کے سوا اپنے اندر اور کسی کام کی صلاحیت نہیں پاتے، اس سے مایوس ہوکر بعض لوگ تو ذرا کترا کر پھر آگے دوڑنا شروع کر دیتے ہیں یعنی ایم۔اے کی تیاری میں لگ جاتے ہیں اور بعض قانون یاد کرتے ہیں یا ٹریننگ کی فکر کرتے ہیں لیکن اب ٹریننگ کا دروازہ بھی بند ہو رہا ہے اور قانون کے میدان میں جو بھیڑ بھاڑ ہے اس سے کون بے خبر ہے۔

ان واقعات نے یہ غور کرنے کا موقع دیا ہے جن کو علم علم کے لیے حاصل کرنا ہے آیا اُن کے لیے اس طریقۂ تعلیم میں علوم کی تحصیل کا سامان ہے اور جن کو علم کی کمائی حاصل کرنا ہے کیا انھوں نے اس موجودہ طریقۂ تعلیم میں اپنی شکم سیری کا بھی کوئی فن سیکھا ہے؟

اب اس مسئلے میں ذرا بھی شک کی گنجائش نہیں کہ ان چند لوگوں کے سوا جو علم کی واقعی تحصیل چاہتے ہیں یا علمی اور تعلیمی پیشے میں زندگی گزارنا چاہتے ہیں بقیہ افراد کو صرف اسکول کی تعلیم پر قناعت کرنی چاہیے اور اعلیٰ تعلیم کا فریب نہ کھانا چاہیے۔ اس تعلیم کے بعد ان کو کسی صنعت، حرفت، تجارت یا اور دوسرے ذرائع معاش کی طرف توجہ کرنی چاہیے۔ اعلیٰ تعلیم میں صرف انھیں کو جانا چاہیے جو واقعی علم کے شیدا ہوں اور تحقیق و تکمیل کے طالب ہوں۔

ہمارے ہاں تعلیم کی ایسی بندھی ہوئی اور محدود صورت اب تک ہے کہ خواہ لڑکے میں مناسبت ہو یا نہ ہو اور ان علوم سے ان کی وابستگی ہو یا نہ ہو بہرحال وہ ان کو پڑھنا ہے اور ان میں ان کو کامیاب ہونا ہے ورنہ آیندہ وہ کسی لائن میں بھی گھس نہیں سکتے۔ اس مجبورانہ طریق تعلیم نے ہمارے طلبا کی ذہانتوں کی اور

والدین کے سرمایے کا بے دریغ خون کیا ہے۔ آخر قوم کی یہ ذہنی خودکشی اور مالی فضول خرچی کب تک جاری رہے گی اور کیا اب بھی وقت نہیں آیا کہ اس موجودہ تعلیمی نظام کے خلاف ہم اپنے لیے آپ ایک منظم تعلیم کی بنیاد ڈال کر عملاً بغاوت کا اظہار کریں اور ان علوم کو چھوڑیں جن کا انتہائی مقصد عمدہ انگریزی سیکھنا ہو اور ان علوم کو اختیار کریں جن سے قومی تربیت کے بعد حصولِ زر کا طریقہ سکھا ہے۔

ہم نے اس تعلیم کے متعلق کچھ نہیں کہا ہے جس کا مقصد علم کا حصول ہے کہ اس کے لیے سب سے پہلی شرط پیٹ کے سوال سے آزادی ہے۔ ہم نے اب تک یہ چاہا ہے کہ علم اور پیٹ دونوں مقصدوں کو ایک تعلیم کے اندر جمع کر دیں اور یہ ناممکن ہے۔ پیٹ کی تعلیم سے علم کی آسودگی حاصل نہیں ہو سکتی۔ یہی سبب ہے کہ ہم نے مسلمانوں میں اس نئی تعلیم کے ذریعے سے کوئی بڑا مصنف، کوئی بڑا محقق، کوئی بڑا فلاسفر، کوئی بڑا مورخ، کوئی بڑا سائنٹسٹ، کوئی بڑا کیمسٹ، کوئی بڑا اسٹرانومر، کوئی بڑا میتھمیٹیشین پیدا نہیں کیا، اور اگر اتفاقاً پیدا ہو بھی گیا تو اس نے علمی زندگی نہیں پائی کیوں کہ علم کی صبر آزما اور سنگلاخ راہ سے کمال کی منزل تک پہنچنے کے بجائے جھوٹی پالیٹکس اور سرکاری نوکری کے ذریعے فخر و شہرت اور نام و نمود پیدا کرنے کا راستہ ان کو زیادہ آسان نظر آتا ہے اور علم کا تقاضا ہے کہ علم کے سوا اس کے طالب کا کوئی اور مقصود نہ ہو۔

جامعہ کی چار دیواری میں اس اہمیت پر استدلال قائم کرنے کی ضرورت نہیں جو قوموں کی تکوین و تخلیق میں زبانوں کو حاصل ہے۔ مذہب کے بعد وہ زبان ہی ہے جو پوری قوم کو ایک متحد قوم بناتی ہے۔ وہ زبان جو کسی قوم میں ذریعۂ تعلیم نہ ہو کبھی سرسبز نہیں ہو سکتی۔ یہی سبب ہے کہ جہاں تک نئے تعلیم یافتہ افراد کا تعلق ہے ہماری زبانوں کو بہت کم امداد ملی ہے۔ وہ تعلیمی زبان نہ ہونے کی وجہ سے علوم و فنون کے خزانوں سے محروم ہے اور نئے علوم بدیسی زبان کے ایک ایسے پنجرے میں بند ہیں جہاں تک رسائی بے اس کے ممکن نہیں کہ پہلے ہم اس بدیسی زبان میں سالہا سال

تک مہارت حاصل کرلیں پھر بھی ہمارے بچے ان علوم کی تہ تک بآسانی اس وقت تک نہیں پہنچ سکتے جب تک ان علوم کے سمجھنے سے پہلے وہ اس زبان کی مشکل کو حل نہ کرلیں۔ مثال یہ ہے کہ آپ ان کو الجبرا یا حساب کا کوئی مسئلہ حل کرنے کو انگریزی زبان میں سوال دیتے ہیں۔ بچے کو پہلی مشکل یہ ہے کہ وہ اس سوال کی زبان کو سمجھے، پھر علم کی مشکل کو حل کرے، پھر بھی وہ اس کو اس آسانی سے نہیں سمجھ سکتا جس آسانی سے وہ اپنی مادری زبان میں سمجھ سکتا ہے اور سمجھ لینے کے بعد بھی اس کو مادری زبان میں دہرانے پر تو یقیناً قدرت نہیں رکھتا کہ اس کے لیے اس کو پہلے مناسب الفاظ اور مصطلحات کے پیدا کرنے کی مشکل درپیش رہتی ہے۔

ہندوستان میں مسلمان نہ صرف یہ کہ مادری زبان میں علم کی تحصیل سے معذور ہیں بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ وہ سرے سے مادری زبان سے محروم ہیں۔ ہندستان زبانوں کا دنگل ہے۔ صوبے وار زبانوں کو چھوڑکر اُردو ہندی کا ایک مستقل دنگل اس ملک میں قائم ہے۔ ہمارے وطنی بھائیوں نے اس اہمیت کو پوری طرح محسوس کرکے جو زبان کو قوم کے وجود میں حاصل ہے۔ یہ عزم کرلیا ہے کہ وہ ہندی کو اپنی مادری نہ سہی تو علمی و ادبی زبان تو ضرور ہی بنالیں گے لیکن مسلمان اب تک اس عزم اور فیصلے سے غافل ہیں اور ابھی تک انگریزی ہی بولنے، لکھنے اور پڑھنے کو کمال کا معیار جان رہے ہیں، اور دوسری قوم سے مستعار مانگی ہوئی دولت پر فخر کرنا حماقت نہیں رہے ہیں۔ اگر ہندوستان کو ایک قوم بننا ہے تو یہاں کی زبان کو بھی ایک ہندوستانی زبان بننا ہے اور یہ وہی زبان ہوگی جس کو ہندو مسلمانوں کی ملی جلی طاقت نے ایک ہزار برس کے میل جول سے اس ملک میں پیدا کیا ہے۔

اب تک ہم اس ساحرانہ فریب نظر میں پھنسے تھے کہ ان علوم کی تعلیم بدیسی زبان کے سوا ہندوستان کی مادری زبان میں ہو ہی نہیں سکتی مگر یہ سحر اب ٹوٹ رہا ہے اور سرکار نظام کی بہادرانہ پیش قدمی نے اس جال کے ایک ایک تار پود کو الگ الگ کر دیا ہے اور ثابت کر دیا ہے کہ یہ علوم کسی خاص زبان کے پابند نہیں۔ شراب

کو جس پیالے میں بھی پیو وہ شراب ہے اور تلوار کو جس غلاف میں بھی رکھو وہ تلوار ہے سوال ظرف کا نہیں مظروف کا ہے۔

مسلمانو! اٹھو اور ایک نئے تعلیمی نظام کی بنیاد رکھو۔ دنیا کا انتظار نہ کرو، وقت ہے کہ تم آگے بڑھو، دنیا خود تمھارے پیچھے آئے گی

ہم کو اس کا احساس ہے کہ آج کی گفتگو میں کچھ دلخراش باتیں بھی ہیں مگر سنجیدگی سے غور اس پر کرنا ہے کہ یہ سچی باتیں ہیں یا نہیں۔ اور اگر ہیں تو زخموں پر کب تک اس ڈر سے نشتر نہ لگایا جائے کہ اس سے بیماروں کو تکلیف ہوگی۔

(رسالہ جامعہ، مئی جون ۱۹۳۳ء)

الفارابی

ھارون خاں شیروانی / ترجمہ: اختر الواسع

دنیائے اسلام نے جو عظیم فلسفی پیدا کیے ہیں، ابونصر محمد ابن محمد ابن طرخان ابن ازلغ الفارابی ان میں سے ایک ہے۔ وہ ماوراء النہر کے ضلع فاراب کے ایک مقام واسج میں پیدا ہوا تھا۔ وہ جب بغداد وارد ہوا تو ابھی اس کا عنفوان شباب تھا اور کہا جاتا ہے کہ اس وقت تک وہ عربی زبان سے نابلد تھا۔ اس زبان میں اچھی خاصی مہارت بہم پہنچانے کے بعد اس نے مسیحی عالم ابوبشر متا ابن یونس[1] جو ارسطو اور دیگر یونانی فلسفیوں کی کتابوں کا شامی زبان سے (جس میں وہ پہلے ہی ترجمہ ہو چکی تھیں، عربی میں ترجمہ کرنے کے لیے اور ارسطو کی کتاب کیٹیگوریز (Catagories) اور پارفاٹری (Porphyry) کی کتاب آئساگوگ (Isagoge) جو کہ مفسر کے طور پر مشہور ہے، کا تلمذ اختیار کیا لیکن وہ اپنے اس استاذ سے حاصل شدہ علم سے مطمئن نہیں ہوا اور ایک اور مسیحی فلسفی حرّان کے یوحنا ابن حیلان[2] کا تلمّذ اختیار کر کے فلسفے میں مزید دست گاہ بہم پہنچائی۔[3]

سیاسی حالات

ان دنوں تمام اسلامی دنیا زبردست خلفشار اور افراتفری سے دوچار

تھی۔ فارابی خلیفہ المعتمد[۲] کے عہد حکومت میں ۸۷۰ ب۔م میں پیدا ہوا اور اس کا انتقال خلیفہ المطیع[۵] کے عہد میں ۹۵۰ ب۔م میں ہوا۔ وہ عظیم صوفیوں ابوبکر الشبلی اور منصور حلاج کا ہمعصر تھا۔ اسے عظیم ترین عربی شاعروں میں سے ایک المتنبی[۶] کی ہم عصری بھی حاصل تھی جو اپنے شاعرانہ کمال کے غرور میں نبوت تک کا دعویٰ کر بیٹھا (جس کی اس نے بعد میں تردید کی)۔ یہ وہ زمانہ تھا جب متعدد مذہبی، نسلی، فلسفیانہ اور تمدنی اسباب کے تحت اسلامی دنیا پارہ پارہ ہو رہی تھی۔ خلافت عباسیہ میں نئے نئے حکمران خاندان اُبھر رہے تھے اور خلافت اس درجہ کمزور ہوگئی تھی کہ کوئی بھی مہم جو خلیفہ کو مرعوب کر کے اُسے اپنی کٹھ پتلی بنا سکتا تھا۔ یہ خاندان جو زیادہ تر یا تو ایرانی یا ترکی تھے عباسیوں سے نسلی اور بعض اوقات مذہبی اختلافات رکھتے تھے۔ ان خاندانوں کے اکثر سربراہ شیعہ تھے جب کہ خلیفہ راسخ العقیدہ سنیوں کا مرکز تھا۔ فارابی کی زندگی میں ہی آخری امام، محمد المہدی تیرہ برس کی عمر میں اپنے والد حسن العسکری[۷] کی تلاش میں غائب ہو چکے تھے۔ اس واقعے نے موروثی امامت کے علم برداروں پر گہرے اثرات مرتب کیے ہوں گے۔ اسی لیے یہ امر باعث حیرت نہیں کہ جب ایک شیعہ بویہی معزالدولہ نے بغداد فتح کیا (۳۴۱ھ ۹۵۲ء) تو اس نے المیۂ کربلا کی یاد میں عشرۂ محرم کو ہر سال یوم ماتم کے طور پر منانے کا اعلان کیا[۸]۔

یہ حکم فارابی کے انتقال کے چند برسوں بعد نافذ ہوا لیکن اس کے برسوں قبل سے بغداد پر ایک دوسرا خاندان حکمراں تھا۔ اس خاندان کا نام اس کے موسس کے نام پر حمدانی تھا اور اس کے افراد، اپنے بعد میں آنے والے بویہی خاندان سے اس لحاظ سے مختلف تھے کہ وہ کم از کم نصف عرب تھے اور ان کا وطن موصل تھا۔ حمدانیوں میں خصوصاً حسین بن حمدان اور اس کا بھائی ابوالہیجا عبداللہ بن حمدان کو خلیفہ المقتدر[۹]، خلیفہ القاہر[۱۰]، خلیفہ الراضی[۱۱] اور خلیفہ المتقی[۱۲] کے عہد حکومت میں بادشاہ گروں کی حیثیت حاصل تھی۔ ان بھائیوں کا اتنا زیادہ اثر تھا کہ خلیفہ انتظام حکومت کے تمام تر امور و معاملات میں ان کی مرضی پر منحصر تھے۔ حمدانیوں میں ہماری دلچسپی سب سے زیادہ ابوالہیجا کے تین بیٹوں میں سے ایک علی میں ہے جو اپنے زمانے کے علوم و فنون کے عظیم ترین سرپرستوں میں سے

تھا۔ علی نے ۹۳۶ء میں جب اس کی عمر صرف اکیس برس تھی یونانیوں کے خلاف ایک کامیاب مہم سر کی تھی اور اس نے ایک بار خلیفہ المتقی کو اپنے دارالخلافہ موصل میں پناہ دے کر بادیدیوں کے چنگل سے اس کی جان بچائی تھی۔ خلیفہ متقی اس سلوک سے اتنا خوش ہوا کہ اس نے علی کو سیف الدولہ کا خطاب عطا کیا اور خلافت عباسیہ کی تاریخ کے تمام طالب علم اسے سیف الدولہ کے نام سے ہی جانتے ہیں۔

سیف الدولہ کا دربار

موصل میں سیف الدولہ کا دربار بہت شان دار تھا۔ بغداد پر بویہیوں[۱۴] کے قبضے کے ایک برس قبل ۹۴۴ء میں اس نے اپنا دربار الیپّو (Allepno) منتقل کردیا۔ اس کے دربار میں فلسفیوں، علماء، شعراء، ادباء کا مجمع رہتا تھا۔ اس بات کا ذکر پہلے آچکا ہے کہ اس زمانے کے عباسی خلیفہ راسخ العقیدگی کا مرکز تصور کیے جاتے تھے۔ لہٰذا بغداد میں ایسا کچھ بھی ممکن نہ تھا جو رائج عقائد کے لحاظ سے اجنبی یا بدعت معلوم ہو۔ یہ مذہبی اضطراب کا زمانہ تھا اور قرون اولیٰ کے صدق وصفا کی تبلیغ کرنے والے حنبلی نظریات کے اثرات میں اضافہ ہورہا تھا۔ یونانی تصانیف کا اس بڑے پیمانے پر شامی اور عربی میں ترجمہ کیا جارہا تھا کہ اس صدی کو "عربی تراجم کا عہدِ زرّیں" کہا جانے لگا۔ اس کام کی ابتدا خلیفہ مامون کے عہد سے ہی ہوگئی تھی جب اس نے ۸۳۲ء میں بیت الحکمۃ قائم کیا تھا اور اس کے بعد سے بے شمار یونانی کتابیں شامی و عربی میں ترجمہ کی گئیں۔ ان تراجم سے براہ راست مسلم ذہن وفکر کا متاثر ہونا لازمی تھا۔ چنانچہ مرکز خلافت کے اربابِ اختیار کے لیے فطری تھا کہ وہ ایسے خیالات کو نگاہ غضب سے دیکھیں جو ان کے نزدیک ان اصولوں کے منافی ہوں جنھیں اسلام کی اساس تصوّر کیا جاتا ہے[۱۵]۔ مگر نئے حکراں خاندانوں کے وارثین کے لیے ایسا کوئی مسئلہ نہیں تھا۔ سیف الدولہ جیسے افراد نے سائنس، فلسفہ، ادب اور فن کی زبردست سرپرستی کی اور اس کے سبب ان افراد سے وابستہ مراکز میں رواداری کا ماحول پیدا ہوگیا۔ جس زمانے میں شبلی[۱۶] کو

ایذائیں دی جا رہی تھیں اور منصور الحلاج کو موت کے گھاٹ اتارا جا چکا تھا، اسی زمانے میں سیف الدولہ اپنے دربار میں فارابی اور متنبی جیسے عظیم صلاحیتوں کے افراد کی پرورش کر رہا تھا جو بالترتیب شعراء اور مسلم فلسفیوں میں سر برآوردہ تھے۔ متنبی نے کھوکھلی خوشامد نہیں بلکہ سچی تحسین کے جذبات کے زیر اثر اپنے سرپرست کی مدح ان الفاظ میں کی تھی:

> اے مجھ پر طنز کرنے والے! تجھے معلوم ہونا چاہیے کہ میں اپنے بادشاہ کے لیے جس کی خوشنودی میں نے تمام دوسرے لوگوں کے سامنے حاصل کرنے کی کوشش کی ہے، اپنی جان بھی قربان کر سکتا ہوں۔ آفتاب اس سے حسد کرتا ہے۔ کامیابی اس کی رفیقہ ہے اور تلوار اس کے نام کا حصہ۔ لیکن ان تینوں کا اس کے نور، اس کے جاہ و حشم اور دانائی سے کوئی مقابلہ نہیں۔

نظم و نسق

یہاں اس ریاست کے نظم و نسق کے بارے میں مختصراً جان لینا ضروری ہے جس کے تحت فارابی کو فروغ حاصل ہوا تاکہ ہم اس کی حقیقی صورت حال اور فارابی کے ذریعے قائم شدہ مثالی تصور کے مابین فرق کا اندازہ کر سکیں۔ دیوان العزیز کے مختلف دیوانوں یا عہدوں میں منقسم ہونے کے بارے میں ہم بعد میں بحث کریں گے۔ سردست فی زمانہ شکل کے امیروں اور سلطانوں کے اس نظام کی صورت میں منتقل ہونے کا ذکر کافی ہوگا جو خلیفہ کے متوازی رونما ہو رہا تھا۔ زیر تذکرہ زمانے کے دوران بغداد میں ابن الفرات، علی ابن عیسیٰ[۲۲] وغیرہ حقیقی معنی میں عظیم وزراء موجود تھے لیکن وہ ان نئی طاقتوں کا مقابلہ نہیں کر سکے جو اس وقت اپنے وجود کو تسلیم کرانے کی جدوجہد میں مصروف تھیں۔ الراضی کے زمانے میں الرائق کو امیر مقرر کیا گیا اور یہ منصب اس کے بعد سے تقریباً ہر اس شخص کو عطا کیا جانے لگا جسے بغداد میں بالادستی حاصل ہوئی اور اس طرح یہ حقیقی سیاسی قوت کا مظہر بن گیا۔ اس منصب نے منصب وزارت کو جو خلافت عباسیہ کے آغاز

پہلے ہی خلافت کا مرکزی انتظامی عہدہ تھا بالکل بے اثر کر دیا۔ اس کے بعد سے وزیر
کو امیر کی مرضی کے آگے سرِ تسلیم خم کرنا ضروری ہو گیا۔ اسی تناظر میں ۹۴۲ء میں المتقی
نے حمدان کے پوتے علی کو امیر الدولہ مقرر کیا۔ سلطان کا خطاب سب سے پہلے احمد بن
بویہ نے اختیار کیا۔ اسے معز الدولہ کا منصب بھی حاصل تھا۔ خلافت میں رائج سکوں
پر اس کا اور اس کے بھائی علی عماد الدولہ کا نام خلیفہ المطیع کے نام کے ساتھ کندہ
ہوتا تھا۔ اسی زمانے میں ملک یا بادشاہ کا خطاب بھی رائج ہوا۔ معز الدولہ اپنے آپ کو
ملک کے خطاب سے مخاطب کیا جانا بھی پسند کرتا تھا۔ یہ خطاب سب سے پہلے خلیفہ کے
ذریعے نور الدین زنگی کو عطا کیا گیا تھا۔ نور الدین زنگی سے [illegible] عماد الدولہ زنگی اپنے بیٹے
سے زیادہ مشہور شخص تھا جسے خلیفہ المکتفی نے ملک العادل کا منصب عطا کیا تھا[۲۳]۔ لیکن یہ
زیرِ تذکرہ زمانے کے بہت بعد کی باتیں ہیں [illegible] وقت بھی خلیفہ کا اقتدار دھیرے
دھیرے [illegible] رہا تھا اور اس کے [illegible] سیاسی اختیارات رہ
گئے تھے [illegible]
[illegible]
اور [illegible]
[illegible]
[illegible] ہو چکا تھا۔

فارابی کی ہمہ جہتی

فارابی بے پناہ ہمہ جہت ذہنی صلاحیتوں کا مالک تھا۔ ایک [illegible]
سیاسیات، ریاضی اور طبیعیات کا عالم تھا تو دوسری طرف اس نے [illegible]
موسیقی پر کتابیں لکھیں بلکہ موسیقی تخلیق بھی کی۔ اس نے جو بے شمار تصنیفات چھوڑی
ہیں ان میں فلسفے کے میدان میں آرگینن (Or[illegible]) کے عملاً تمام اجزاء کی تفسیر [illegible]
منطق پر تصنیفات، افلاطون کی نوامئی (Nomoi) یا نوامیس کی تلخیص، ارسطو کی کتاب

نیکومیکوین اتھیکس (Nichomachoean Ethics) یا کتاب الاخلاق کی تفسیر ایک طرف اور دوسری طرف طبیعیات سے متعلق ارسطو کی کتاب السماء والعالم کی تفسیر اور ساتھ ہی عقل، نفس، زمان، خلاء اور دیگر متعدد موضوعات پر اس کے طبعزاد رسالے شامل ہیں۔ علاوہ ازیں اس نے نفسیات اور مابعدالطبیعیات پر کتابیں لکھی ہیں اور ریاضی کے میدان میں اس نے ارسطو اور افلاطون کے رسالوں کے علاوہ اقلیدس کے بعض مسائل اور ٹالمی کی مشہور کتاب المجسطی (Almajest) پر تفسیری حواشی لکھے ہیں[۲۴]۔ نویں صدی کے بغداد میں ایسے علمی تبحر والے شخص کے لیے کوئی جگہ نہ تھی اور جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں وہ مستقل سیف الدولہ کے دربار سے وابستہ رہا۔ ۹۴۶ء میں جب سیف نے دمشق پر قبضہ کیا تو فارابی نے اس پُرلطف جگہ پر مستقل سکونت اختیار کر لی اور ماقبل کے اموی خلفاء کے اس دارالخلافہ کے روح افزا باغات میں اپنے دوستوں کے ساتھ فلسفیانہ مسائل پر تبادلۂ خیالات کرتے ہوئے زندگی گزار دی۔ وہ اپنے خیالات کو کبھی تو باقاعدگی کے ساتھ تحریر کرتا تھا اور کبھی یوں ہی منتشر اوراق پر ۔ کہا جاتا ہے کہ وہ دنیوی معاملات کے تئیں اتنا بے نیاز تھا کہ اس نے تاحیات کبھی بھی عیش و عشرت کی تمنا نہیں کی اور ان چار درہموں کی یومیہ اعزازی رقم پر قانع رہا جو امیر کی طرف سے اسے حاصل ہوتی تھی۔ اس کی وفات ۹۵۰ میں تقریباً ۸۰ برس کی پکی عمر میں ہوئی۔

فارابی کی عالمانہ حیثیت

خالص فلسفے کے میدان میں فارابی کو اسلام کے کسی بھی فلسفی کے برابر شہرت حاصل ہوئی۔ کہا جاتا ہے کہ ابو سینا جیسا پائے کا عالم ارسطو کی مابعدالطبیعیات کو پوری طرح سمجھنے سے قاصر تھا۔ یہاں تک کہ ایک روز اسے اس موضوع پر فارابی کی تصنیف دستیاب ہوگئی اور اس کے مطالعے کے بعد ارسطو کی کتاب کے مفاہیم اس پر افشا ہوگئے لہٰذا بجا طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ فارابی حقیقی معنوں میں "مابعد کے تمام عرب فلسفیوں

باوا آدم تھا[۲۵] اور شاید اسی لیے معلم الثانی کے طور پر شہرت حاصل ہوئی۔ پہلا معلم ارسطو کو کہا گیا ہے۔ یہاں ہمیں اس فلسفی کے عمومی فلسفیانہ اور منطقی اصولوں سے اتنا سروکار نہیں ہے جتنا کہ اس کے سیاسی فلسفے سے۔ ایک بات اور یاد رکھنی چاہیے کہ اس وقت عالم عرب ارسطو کی کتاب "سیاست" سے واقف نہیں تھا اور اس سے منسوب سیاسیات سے متعلق دوسری کتاب یعنی "ایتھنس کا آئین" (Constitution of Athens) تو ابھی ہمارے زمانے میں منظر عام پر آئی ہے۔ اُس وقت عربی زبان میں سیاسیات کے موضوع پر یونانی تصنیفات میں افلاطون کی "ریاست" (Republic) اور قوانین (Laws) ہی پائی جاتی تھیں۔ تسلیم کہ اس نے "ریاست" کے عربی ترجمے سے استفادہ کیا اور وہ قوانین (Laws) پر اس قدر ایسی گہری نگاہ رکھتا تھا کہ اس نے اس کتاب کی ایک تلخیص تیار کی تھی لیکن اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ سیاسیات کے موضوع پر اس کے تمام مقالات "ریاست" اور "قوانین" میں پیش کردہ افلاطونی تصورات کی نقل نہیں بلکہ اس کے اپنے دماغ اور فکر کی پیداوار تھے۔ یہ بات اس لیے بھی ذہن نشین رکھنی ضروری ہے کہ فارابی کے بارے میں بیشتر تصنیفات فلسفہ محض کے نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہیں اور اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ ارسطو، پورفاری اور بطلیموس (Ptolemy) کی تفسیروں میں فارابی نے اپنے ہم عصر عالم عرب میدان میں بھی فارابی کے بہت سے تصورات بالکل اوریجنل (Original) ہیں۔ یہ حقیقت افلاطون، ارسطو اور گیلن (Galen) سے متعلق اس کی اوریجنل تالیفات سے واضح طور پر ثابت ہے۔ اس مفروضے کو تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ فارابی افلاطون کے "مثالی شہر" یا "مثالی ریاست"[۲۶] کے تصور سے متاثر تھا لیکن اس کی سیاسی تالیفات میں ایسا بہت کچھ ہے جو افلاطون کے مقالات میں نہیں پایا جاتا اور مقامی ذرائع سے اخذ کردہ ہے اور اس کے تجزیے کے بعد فلسفہ، سیاست کے میدان میں فارابی کے جائز مقام کا تعین بہت ضروری ہے۔

سیاسی مقالات

سیاسیات سے متعلق فارابی کے پانچ مقالات دستیاب ہیں جن میں افلاطون کے مقالے "قوانین" کی تلخیص، "سیاست المدینہ" "آراء اہل المدینہ الفاضلہ"، "جوامع السیاست اور "اجتماعات المدینہ" شامل ہیں۔ "سیاست" اور "آراء" فارابی کے اہم ترین مقالات ہیں اور قفطی نے اپنی تاریخ الحکماء میں لکھا ہے کہ "ان دونوں مقالوں کا کوئی ثانی نہیں"[۲۷]۔ یہ بات بھی دلچسپی سے خالی نہیں کہ "مدینہ الفاضلہ" ۹۴۲-۴۳ء کے دوران فارابی کی وفات کے چند برس قبل کی تالیف ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب وہ دمشق میں سیف الدولہ کے دربار میں عزلت گزینی کی زندگی گزار رہا تھا اور اس نے اپنے آپ کو تمام دنیوی علائق سے کاٹ لیا تھا۔ اس لحاظ سے یہ مقالہ فارابی کی انتہائی ذہنی وفکری پختگی کا ثمرہ ہے۔

سیاست المدینہ میں فارابی کا تمام تر سیاسی نظریہ سمٹ کر آ گیا ہے۔ اس کی ابتدا میں انسان اور حیوان میں فرق کرتے ہوئے اجتماعی اقدام کی ضرورت، انسان کی نزاع پسند فطرت اور اس کے اثرات، مثالی شہر یا ریاست کے قیام اور ایک مثالی سربراہ ریاست[۲۸] کی ضرورت وغیرہ پر بحث کی ہے۔ اس کے بعد ازمنہ قدیم اور جاہلیت کے زمانے کی ریاست کی مختلف شکلوں اور نوعیتوں مثلاً جابرانہ حکومتوں، آمریتوں جمہوریتوں وغیرہ پر بحث ہے۔ دوسرے مقالے "آراء واہل المدینہ الفاضلہ" میں مثالی ریاست کو مرکزی اہمیت دی گئی ہے[۲۹]۔ "سیاست المدینہ" جیسی ہی مضامین کی وسعت اور ہر مضمون پر گہرائی سے غور کرتے ہوئے اس مقالے میں حاکمیت، مثالی ریاست کی مخالف سیاسی ہیئتوں اور اشتراکیت وانفرادیت کے تصورات سے بحث کی گئی ہے علاوہ ازیں نظریہ سرداریت (patriarchal theory) اور حقوق کے باہمی ترک کے نظریے پر تفصیلی بحث پائی جاتی ہے۔ ہر چند کہ یہ دونوں مقالات بہت صحیح نہیں ہیں تاہم ان میں فکر کو تحریک دینے کا بہت مواد موجود ہے اور ان سے نویں صدی عیسوی کے وسط کے دوران مسلم سیاسی افکار کی سمت کا پتہ چلتا ہے۔

عقل انسانی اور انسانی قوتیں

ہم ان دونوں مقالات پر ایک ساتھ غور کریں گے اور فلسفہ سیاسیات کے نقطۂ نظر سے اس کا تجزیہ کرنے کی کوشش کریں گے۔[۳۰] تمام مادی و روحانی اشیاء کے پس پشت کارفرما اصولوں کے ذکر کے بعد فارابی کہتا ہے کہ انسان اور دیگر ذی روحوں کے درمیان مابہ الامتیاز چیز "عقل انفعال" ہے جو دراصل "سبب اوّل" کا ایک مظہر ہے اور انسان کو اعلیٰ ترین مرتبے تک پہنچا دیتی ہے۔ یہی "عقل الفعال" ہے جو انسانی دانش کو فارابی کے بقول "عقل المستعار" یا اکتسابی عقل کے حصول کی تحریک دیتی ہے۔ عقل الفعال اس آفتاب سے مشابہ ہے جو آنکھوں کو نور عطا کرتا ہے اور جس کے بغیر قوتِ باصرہ محض بالقوہ رہتی ہے۔[۳۱]

انسانی قوتوں کو قوۃ الناطقہ یعنی قوتِ تعقل، قوتِ المتخیلہ یعنی تفکر کی قوت، قوۃ الحساس یعنی حسی قوت اور قوۃ النزوع یعنی قوت تمیزی میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ انسان تعقل کی قوت سے علم حاصل کرتا ہے اور خیر و شر اور نفع و نقصان میں تمیز کرتا ہے۔ قوت تمیز کے ذریعے وہ کسی چیز کی خواہش کرتا ہے یا کسی چیز سے دامن بچاتا ہے اور یہی قوت محبت اور نفرت، سچ اور جھوٹ، اشتعال و ذہنی سکون وغیرہ کی بھی بنیاد ہے۔ محسوس کی جانے والی چیز کے منظر سے ہٹ جانے کے بعد اس سے متعلق محسوسات کے نقوش برقرار رکھنے کے لیے قوتِ تفکر کو حسّی قوت کی ضرورت ہوتی ہے جو حواس خمسہ پر مشتمل ہوتی ہے۔ فارابی کہتا ہے کہ قوتِ تفکر محض انسان کا خاصہ ہے لیکن دوسری طرف بعض ذی روحوں میں تفکر، تمیز اور حس کی قوتیں پائی جاتی ہیں اور بعض میں صرف موخرالذکر دو ہی قوتیں ہوتی ہیں۔[۳۲]

انسانی اجتماعیت

انسانوں کی ضروریات کی نوعیت کے لحاظ سے اور زندگی کی سہولیات نیز ترقی

کے اعلیٰ ترین مدارج کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ انسان گروہوں (اجتماعات) کی شکل میں مجتمع ہوں۔ اور یہ شرط انسانوں کے کسی خاص گروہ پر نہیں بلکہ عوام الناس پر لاگو ہوتی ہے[۴۳]۔ کئی قسم کے انسانی اجتماعات ہوتے ہیں لیکن انھیں بنیادی طور پر کامل اور غیر کامل کے خانوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ غیر کامل اجتماعات میں دیہی آبادی، شہری آبادی اور اجتماعی قیام گاہوں میں رہنے والے لوگ شامل ہیں۔ یہ تمام گروہی شکلیں ریاست کے تحت آتی ہیں جو ان سب سے بڑی اور ساتھ ہی انسانوں کے سب سے چھوٹے کامل اجتماع کی علامت ہے۔ ریاست کے بعد اجتماع متوسط یعنی قوم (امتہ) کا درجہ آتا ہے جو کسی سیاسی وحدت کے بغیر کرۂ ارض کے کسی خاص حصے کے باشندوں کی اجتماعیت کا مظہر ہے۔ انسانی اجتماعیت کی وسیع ترین شکل کرۂ ارض پر رہنے والی عام بنی نوع انسان ہے۔ یہ تمام کامل وغیر کامل، اجتماعات باہم متعلق ہیں کیوں کہ قیام گاہ سڑک کا حصہ ہے اور سڑک شہر کے محلوں کا حصہ ہے۔ محلے شہر کا حصہ اور شہر قوم کا ایک جزو ہے اور قوم بنی نوع انسان کا ایک حصہ۔

وحدتِ انسانی کی راہ میں فطری و مصنوعی رکاوٹیں

حالانکہ فارابی نے نہایت مہارت کے ساتھ انسانوں کی بنیادی وحدت کی وضاحت کی ہے تاہم اس نے اس بات کا ذکر بھی ذکر کیا ہے کوئی قوم کسی دوسری قوم سے فطری طور پر اختلاف یا اتحاد کیوں کرتی ہے اور یہ کہ ان کے درمیان کس کس قسم کی مصنوعی دیواریں حائل ہوتی ہیں[۴۴]۔ قوموں کے درمیان فطری اختلافات، اجرام ساوی سے ان کے رشتے یا بالفاظ دیگر کرۂ ارض کے مختلف حصوں کے بعض اجرام ساوی سے تعلق کے نتیجے میں پیدا شدہ ان جغرافیائی عوامل کے سبب پیدا ہوتے ہیں جو کسی خاص مقام پر گرمی، سردی اور آب وہوا سے متعلق دیگر حالات کا تعین کرتے ہیں[۴۵]۔ عوامل انسانوں کی عادات واطوار اور رسوم ورواج پر اثر انداز ہوتے ہیں جس کے نتیجے میں قوموں کے درمیان ظواہر کے فرق کی دیواریں کھڑی ہوجاتی ہیں۔ مصنوعی رکاوٹیں بنیادی طور پر

زبان کے فرق پر مشتمل ہیں جس کے سبب مختلف قوموں کے درمیان تبادلۂ خیالات
مشکل ہوجاتا ہے۔ لہٰذا تعاون اور امداد باہمی کی ضرورت کے باوجود بنی نوع انسان
متعدد گروہوں میں منقسم ہے۔ فارابی کہتا ہے کہ انسانی اجتماعیت کا نقطۂ کمال ریاست
کی تشکیل میں حاصل ہوتا ہے اور اسی پر اس نے سب سے زیادہ توجہ دی ہے۔

حقوق کے باہمی ترک کا نظریہ

یہ امر قابلِ غور ہے کہ ہابس (Hobbes) سے کئی صدیوں قبل فارابی نے
حقوق کے باہمی ترک کے معاہدے کا نظریہ پیش کر دیا تھا۔ انصاف اور معاملات میں
انصاف پسندی کی ضرورت اس لیے ہے کہ بعض افراد بے رحم، غلبہ چاہنے والے اور
چالاک ہوتے ہیں اور بعض فطری طور پر ذہنی یا جسمانی اعتبار سے کمزور ہوتے ہیں۔ جب
انسانوں کو محسوس ہوتا ہے کہ انسانی طبائع کے اس اختلاف سے معاشرہ قائم نہیں ہوسکتا
تو "وہ سر جوڑ کر بیٹھتے ہیں اور اس صورت حال پر غور کرتے ہیں اور ان میں ہر شخص
دوسرے شخص کے حق میں اپنی اس چیز کے ایک حصے سے دست بردار ہوجاتا ہے جس کے
ذریعے وہ دوسرے پر غالب ہوسکتا تھا اور ہر شخص اس اصول پر متفق ہوتا ہے کہ وہ
باہم امن سے رہیں گے اور کسی دوسرے سے اس کی کوئی چیز بغیر کسی خاص شرط کے
نہیں لیں گے۔"[۲۴] چنانچہ حقوق کے باہمی ترک کا یہ معاہدہ ریاست کے تمام پُرامن معاملات و
حالات کی بنیاد ہے اور اگر ریاست کا کوئی شہری اس معاہدے کی خلاف ورزی کرتے
ہوئے کسی شہری یا شہریوں کے کسی طبقے پر غالب آنے کی کوشش کرتا ہے تو دیگر تمام
شہری متحد ہوکر اور ایک دوسرے کی مدد سے اپنی آزادی کو برقرار رکھنے کی جدوجہد
کر سکتے ہیں۔[۲۵]

یہ امر بھی محل نظر ہے کہ فارابی کا پیش کردہ اس معاہدے کا نظریہ اس نظریے
سے زیادہ بہتر ہے جو صدیوں بعد یورپ میں ہابس اور اس کے قبیل کے دیگر سیاسی مفکرین
نے پیش کیا کیونکہ اس معاہدے کو ریاست کی مصنوعیت کی بنیاد قرار دینے کے بجائے

فارابی نے اسے ریاست کے تمام معاملات کی بنیاد قرار دیا ہے اور انسانی مزاحمت کا تصوّر پیش کیا ہے۔ ریاست کے مصنوعی ہونے کے نظریے سے عدم اتفاق کرنے والوں کے پاؤں کے نیچے سے زمین کھینچ لی ہے۔ لہٰذا انسانوں کے حد درجہ بے بس ہونے کے نتیجے میں ایک مصنوعی اور مکمل طور پر ایک مطلق العنان حکمراں کا تصوّر دینے کے بجائے جیسا کہ ہابس وغیرہ کا نظریہ ہے فارابی نے انسانوں کو ان کی طاقت کا احساس دلایا ہے اور کہا ہے کہ اگر کوئی ناجائز طریقوں سے انھیں غلام بنانے کی کوشش کرے تو وہ متحد ہوکر اس کا مقابلہ کریں۔

ریاست کی سر براہی

اب ہم "حکمراں" یا بعض یورپی سیاسی مفکرین کے مطابق "حاکم اعلیٰ" کے تصوّر پر غور کریں گے۔[۲۵] افلاطون نے اپنی کتابوں "ریاست" اور "قوانین" میں مثالی ریاست کی حکومت کے معاملات بیان کیے ہیں۔ "ریاست" میں اس نے ایک ہمہ داں اور ہر چیز پر قدرت رکھنے والے فلسفی حاکم مطلق کا تصور پیش کیا ہے جسے ریاست کے معاملات کے سوا اور کسی چیز سے کوئی دلچسپی اور غرض نہ ہو لیکن جب اس نے محسوس کیا کہ ایسا کوئی بھی فلسفی حکمراں ممکن الوجود نہیں ہے تو اس نے "قوانین" میں سر پرستوں کے ایک بورڈ کا تصوّر پیش کیا اور تجویز رکھی کہ انھیں ایسی تعلیم دی جائے جس کے ذریعے وہ دانش مندی کے ساتھ امور ریاست کی نگہداشت کرسکیں۔ فارابی نے اس بحث کا آغاز قیادت کے عناصر ترکیبی کے تجزیے سے کیا ہے اور کہا ہے کہ منصب اقتدار کے لیے صحیح نتائج اخذ کرنے کی قوت درکار ہے کیوں کہ "بعض افراد میں دوسرے کے مقابلے بہتر نتائج اخذ کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے اور بعض اپنے مافی الضمیر کو دوسروں پر واضح کرنے پر زیادہ قادر ہوتے ہیں۔" وہ لوگ جن میں موجودہ حقائق کی بنیاد پر نتائج اخذ کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے وہ ان لوگوں کی قیادت کرتے ہیں جو اس صلاحیت سے محروم ہیں۔ اسی طرح وہ لوگ جو اپنے علم کو دوسروں پر واضح کرنے کی صلاحیت نہیں

رکھتے قیادت کی خصوصیت سے عاری ہوتے ہیں۔ کوئی ضروری نہیں کہ ایک قائد تمام لوگوں کی زندگی کے تمام شعبوں میں قیادت کرے۔ اسے صرف ان لوگوں کی رہنمائی کرنی چاہیے جو اس میدان میں جس میں وہ ان سے برتر ہے نتائج اخذ کرنے اور اپنے علم کو دوسروں پر واضح کرنے کی زیادہ صلاحیت نہیں رکھتے ۔ اسی طرح ایک ہی میدان میں اوّل اور دوم قائد ہو سکتے ہیں کیوں کہ قائد اوّل قائد ثانی کی قیادت کرے گا جو استنتاج کی صلاحیت میں اس سے کم ہے اور قائد ثانی اپنے سے کمتر ذہنی قوت رکھنے والوں کی قیادت کرے گا۔[۳۹]

اس کے بعد رئیس الاوّل کا معاملہ آتا ہے۔ رئیس الاوّل واحد ہونا چاہیے جسے اپنی افتاد طبع اور تربیت کے سبب کسی کے زیر قیادت رہنے کی ضرورت نہیں اور جس میں مشاہدے اور اپنے مافی الضمیر کو دوسروں پر واضح کرنے کی خداداد صلاحیت ہوتی ہے۔[۴۰] فارابی کا حاکم مطلق کا یہ وہ نظریہ ہے جسے ایک سیاسی مفکر بوڈن نے سترھویں صدی میں یورپ میں پوری تفصیل کے ساتھ پیش کیا تھا۔[۴۱] لیکن فارابی کا رئیس الاوّل کا تصوّر بوڈن کے حاکم مطلق کے تصوّر سے زیادہ منطقی ہے اور شاید زیادہ آمرانہ ہے اور جان آسٹن کا تصوّر حاکم مطلق کے قریب ہے۔ فارابی کہتا ہے کہ رئیس الاوّل سے برتر انسانوں میں سے کوئی نہیں کیوں کہ اگر ایسا ہوا تو رئیس الاوّل دراصل وہی ہوگا جس سے قائدِ ثانی کی حیثیت گر جائے گی۔[۴۲]

اگر رئیس الاوّل مثالی ریاست کا مثالی سربراہ ہے تو اسے ریاست کی جملہ سرگرمیوں پر قابو رکھنے کا اہل ہونا چاہیئے اور اسے "عقل المنفعل" اور "عقل المستعار" کا حامل بھی ہونا چاہیے نیز یہ کہ مثالی مقتدر اعلیٰ وہی ہوسکتا ہے جس میں مذکورہ دونوں عقلیں "عقل الفعال" کے ذریعے متحرک ہو چکی ہیں۔ فارابی کہتا ہے کہ قدما یعنی یونانیوں نے مقتدر اعلیٰ کے عین تصوّر کو اس قدر بلند کر دیا تھا کہ کوئی عام انسان اس کے تقاضوں کی تکمیل نہیں کر سکتا اور اس صورت میں یہ اعزاز صرف خدا کے منتخب بندوں کے لیے خاص ہو جاتا ہے۔[۴۳] افلاطونی نظریاتی کٹڑپن کا مظاہرہ کرنے

کے بجائے فارابی نے مثالی مقتدرِ اعلیٰ کی بارہ صفات شمار کی ہیں اور اس کا کہنا ہے کہ اگر کوئی اس مثالی صورت کو حاصل کر لے تو وہ سارے مسکون کرۂ ارض کا پُرغرور حکمراں بن جائے گا۔[۴۴] فارابی کے رئیس الاوّل کی بارہ صفات یہ ہیں:

۱۔ اعضائے جسمانی کی کاملیت
۲۔ زبردست قوتِ تفہیم
۳۔ جو بات کہی جائے ذہن میں اس کی تصویر بنا لینے کی صلاحیت
۴۔ کامل حافظہ
۵۔ محض اشارے سے ہی بات کی تہہ تک پہنچنے کی صلاحیت
۶۔ اپنی مرضی کے مطابق دوسروں میں علم سے گہری محبت پیدا کرنے کی صلاحیت
۷۔ تفریح بازی سے اجتناب
۸۔ ضبطِ نفس اور کھانے پینے، نیز مباشرت میں اعتدال
۹۔ سچ سے محبت اور جھوٹ سے نفرت
۱۰۔ وسیع القلبی، انصاف پسندی اور ظلم و جبر سے نفرت
۱۱۔ بلا زحمت انصاف کرنے کی صلاحیت اور اس کام کو جس کے بارے میں خیال ہو کہ کیا جانا چاہیے، بے خوفی سے کر گزرنا
۱۲۔ کافی دولت کا حامل ہونا۔[۴۵]

فارابی کو بخوبی علم ہے کہ یہ تمام صفاتِ عالیہ کسی ایک انسان میں موجود نہیں ہو سکتیں۔[۴۶] لہٰذا وہ کہتا ہے کہ اگر کسی شخص میں ان میں سے صرف پانچ یا چھ صفات بھی پائی جائیں تو وہ ایک خاصا اچھا قائد بن سکتا ہے۔ تاہم اگر ایسا کوئی شخص نہ ہو جو ان میں سے پانچ یا چھ صفات کا بھی حامل ہو تو فارابی کے مطابق کسی ایسے شخص کو رئیس الاوّل ہونا چاہیے جو کسی ان تمام صفات سے متصف قائد کے زیرِ سایہ پروان چڑھا ہو اور اس صورت میں ایک موروثی قیادت قابلِ ترجیح ہو گی اس اہم شرط کے ساتھ کہ رئیس الاوّل کا وارث اپنے پیش رو کے نقشِ قدم پر چلے۔ بفرضِ محال اگر کوئی ایسا شخص بھی حاصل نہ ہو سکے تو پھر

ایسے دو یا پانچ ارکان پر مشتمل جو مجموعی طور پر ان تمام صفات کے حامل ہوں ایک مجلس قائم کی جانی چاہیے اس شرط کے ساتھ کہ اراکین مجلس میں سے کم از کم ایک شخص "حکیم" یعنی ایسا شخص ہو جو عوام کی ضروریات اور مجموعی طور پر ریاست کی تمام ضروریات سے واقف ہونے کا اہل ہو۔ فارابی کے مطابق یہ "حکیم" ہر قسم کی حکومت کی بنیادی قوت ہے اور اگر ایسا ایک بھی شخص موجود نہ ہو تو ریا[illegible] جانا یقینی ہے۔

بلاشبہ فارابی ایک حد تک عینیت پسندی کا شکار ہو گیا ہے لیکن اسے اس بات کا اعزاز ضرور دیا جانا چاہیے کہ اسے ان مذکورہ بالا صفات کے ناممکن الحصول ہونے کا علم ہے اور یہ کہ اس نے اس عملی دشواری پر قابو پانے کے طریقے بھی تجویز کیے ہیں۔ ان طریقوں میں سب سے پہلا طریقہ ہے باصلاحیت افراد کی ایک مجلس کا قیام۔ یہ افراد کردار و عمل کی بعض ایسی خصوصیات کے حامل ہونے چاہئیں جو فارابی کے نزدیک ریاست کے خوش اسلوبی کے ساتھ چلنے کی بنیادی شرائط ہیں۔ دوسرے ایک نگراں کی موجودگی جو مناسب علم سے بہرہ ور ہو اور عوام کی فلاح و بہبود کا جذبہ رکھتا ہو۔ تیسرے ریاست کے بنیادی قوانین اور روایات کا احترام۔ فارابی نے مثالی صورت حال پر قابو پانے کا جو حل پیش کیا ہے وہ افلاطون کے مقابلے زیادہ عملی ہے کیونکہ مثال کے طور پر جب افلاطون اپنے "فلسفی حکمراں" کی تلاش میں مایوس ہو جاتا ہے تو وہ اس کی جگہ "سرپرستوں" کا تصور پیش کرتا ہے جن میں ہر ایک دوسرے میں غیر موجود صفات کی تکمیل کرتا ہو[۴] علاوہ ازیں فارابی نے یہ خیال رکھا ہے کہ رئیس الاوّل کے متبادل قائدین ماضی کے عظیم قائدین کے وضع کردہ قوانین کا احترام اور پیروی کریں۔

فارابی کے نظریۂ قیادت کو یہاں قدرے تفصیل سے اس لیے دیا گیا ہے کہ اس میں اور اس کی ہم عصر خلافت کے حالات میں تضاد پایا جاتا ہے جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے اس وقت خلیفہ اپنے ہنرمند وزراء کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی بن کر رہ گیا تھا۔ بعد میں تمام حقیقی سیاسی اقتدار ترک یا ایرانی سرداروں کے ہاتھوں میں چلا گیا جو خلافت

پوری طرح حاوی ہو گئے۔ فارابی نے اپنے عہد کے سیاسی نظام کی کمزوریوں کا
یہ کیا اور مثالی مقتدر اعلیٰ کی صفات متعیّن کیں اور اس طرح اپنے سامنے موجود
الی اور عملی صورت حال کے تضاد کو حل کر دیا۔ فارابی کے بغداد سے سیف الدولہ کے
بار تک ہجرت کرنے کا سبب بغداد میں ذہنی رواداری کی کمی کے علاوہ یہ بھی تھا کہ
یف الدولہ کی ذات میں اسے ایک ایسا حکمراں نظر آیا تھا جو مثالی حکمراں کے تصور سے
ں کچھ بہتلی خلیفہ کے مقابلے نزدیک تر تھا جو رسول اللہؐ کی وراثت کا حامل ہونے کے
۔ جو و عملاً ان تمام چیزوں سے بھی عاری تھا جو مثالی حکمراں کا ایک ڈھنگ کا متبادل
تشکیل دینے کے لیے ضروری ہیں۔

ریاست کی داخلی تنظیم

فارابی ریاست کے اعلیٰ عہدوں پر بہترین افراد یا بہترین افراد کی مجلس کے
تقرر سے مطمئن نہیں ہے۔ وہ ریاست کی داخلی تنظیم پر زور دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ
ریاست کی خدمت پر مامور شہریوں کے عہدوں اور مناصب کا تعین ان کی افتاد طبع
وران کی پرورش و پرداخت کی نوعیت کے مطابق ہونا چاہیے۔ مقتدر اعلیٰ کو چاہیے
کہ وہ افراد کو ان کی لیاقت اور صلاحیت کے مطابق عہدے دے۔ ریاست کو اسی حالت
میں مناسب انداز میں منظم قرار دیا جا سکتا ہے جب مقتدر اعلیٰ نے ہر شخص کو اس کی
لیاقت کے مطابق عہدوں پر فائز کر دیا ہو۔ مقتدر اعلیٰ سبب اوّل یعنی خدائے قادر
مطلق کا پرتو ہے[۴۹] اور اسے خدا کے کارخانۂ قدرت سے یہ سبق لینا چاہیے کہ اس نے
ہر شخص اور ہر چیز کو اس جگہ رکھا ہے جو اس کا بہترین مقام ہے ورنہ کائنات اس
خوبی سے نہ چلتی جس خوبی سے وہ چل رہی ہے۔

یہ ذکر ہو چکا ہے کہ مقتدر اعلیٰ اپنی فطرت کے عین مطابق کسی دیگر انسان کا
حکم نہیں مانتا لیکن ہم جیسے جیسے اقتدار کی سیڑھی سے نیچے اترتے ہیں ویسے ویسے یہ
صورت حال تبدیل ہوتی جاتی ہے اور مقتدر اعلیٰ کو چھوڑ کر ہر شخص بہ یک وقت حاکم

اور ماتحت ہوتا ہے اور عہدے و اختیارات میں اپنے سے برتر کا حکم مانتا ہے اور اپنے ماتحتوں کو حکم دیتا ہے۔[۴۹]

یہاں فارابی حکومت کے تمام ڈھانچے کو انسانی جسم سے مشابہ قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ جس طرح انسانی جسم میں دل کو کامل ترین ہونا چاہیے اسی طرح ریاست کے رئیس کو اتنا کامل ہونا چاہیے جتنا کہ کسی انسان کے لیے ممکن ہے۔ انسانی جسم میں دل ہی دیگر تمام اعضاء کے مقام کا تعین کرتا ہے اور اسی کے ذریعے مختلف اعضاء کو یہ علم ہوتا ہے کہ کون سے اعضاء ان کی خدمت پر اور کن اعضاء کی خدمت پر وہ مامور ہوتے ہیں۔ اسی طرح ریاست کے قلب یعنی مقتدر اعلیٰ کو معاشرے کے مختلف طبقات کی حیثیت، مقام اور حقوق کا تعین کرنا چاہیے۔ اعضائے جسمانی کی اہمیت اتنی ہی کم ہوتی جاتی ہے جتنا کہ وہ قلب سے دور ہوتے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ مقعد اور مثانہ کا مقام آجاتا ہے جن کی خدمت میں کوئی عضو مامور نہیں اور قلب کے سامنے ان کی کوئی حیثیت نہیں۔ فارابی کے مطابق بالکل اسی طرح ایک پوری طرح منظم معاشرے میں مقتدر اعلیٰ مختلف اجزاء و طبقات کو خوش اسلوبی کے ساتھ یکجا رکھنے، ترتیب دینے اور منظم کرنے کا کام کرتا ہے اور ان کا مرتبہ مقتدر اعلیٰ سے ان کے فاصلے کے مطابق گھٹتا بڑھتا ہے۔

ہمیں علم ہے کہ حیاتیات سے اخذ کردہ مثالیں طاقت ور اور کمزور پہلوؤں کی حامل ہوتی ہیں اور حالانکہ ان کے ذریعے سیاسی مسائل کی سطحی انداز میں وضاحت ہوتی ہے تاہم ان میں سیاسی اداروں کو اعضائے جسمانی ہی کی طرح مشینی انداز میں پیش کرنے کا امکان بھی ہوتا ہے۔ ہربرٹ اسپنسر کو بجا طور پر تنقید کا نشانہ بنایا گیا نہ صرف اس لیے کہ اس نے ہیئت سیاسیہ کا موازنہ ہیئت جسمانیہ سے کیا بلکہ اس لیے بھی کہ اس تمثیل کا سیاسی فائدہ بھی اٹھایا۔[۵۰] فارابی اور اس کے بعد غزالی دونوں نے حیاتیاتی تشبیہات کا استعمال کیا ہے، غزالی نے ریاست کی اخلاقی بنیاد کی تلاش میں[۵۱] اور فارابی نے ریاست کے مختلف اجزا کی بدیہی کثرت کے باوجود ان کے درمیان بنیادی وحدت کے اظہار کی غرض سے۔[۵۲]

اشتراکیت اور انفرادیت پسندی

ہر چند کہ افلاطون کی "ریاست" کا ترجمہ ہمہ وقت فارابی کے ساتھ رہتا تھا اور اس کا کہنا ہے کہ مثالی ریاست کے شہریوں میں ہر چیز مشترکہ ہوتی ہے تاہم وہ ہر چیز یہاں تک کہ عورتوں کو بھی مرد شہریوں کی مشترکہ ملکیت قرار دینے کی افلاطونی حد تک نہیں جاتا۔ اس کا ذہن اس معاملے میں بالکل واضح ہے کہ مشترکہ ملکیت کے علاوہ جس پر ہر شہری کا مساوی حق ہے ہر شخص اور ہر طبقے کو انفرادی طور پر علم حاصل کرتے اور انفرادی عمل کے مواقع کے ساتھ ساتھ ذاتی ملکیت رکھنے کی بھی اجازت ہونی چاہیئے[۵۳] مزید برآں وہ ذاتی ملکیت کی ماہیت اور اس بات سے بھی بخوبی واقف ہے کہ بعض لوگ ایسے بھی ہیں جن کا خیال ہے کہ ہر انسان طبعاً انسانوں سے نفرت کرنے والا ہے اور یہ کہ انسانوں کے مابین اگر کوئی بنائے اتحاد ہو سکتی ہے تو وہ محض ضرورت ہے۔ اس قسم کا نظریہ "اشتراکیت" کو انسانی فطرت کے عین منافی ہونے کی حیثیت سے مسترد کر دیتا ہے اور جذبۂ اتحاد کو ایک واضح مقصد قرار دیتا ہے[۵۴]

چنانچہ فارابی نہ صرف یہ کہ انفرادیت پسندی کو قابل غور تصور کرتا ہے بلکہ اس کا "اشتراکیت" کا تصور اس یونانی یا افلاطونی تصور "اشتراکیت" جس کے تحت انسان محض شطرنج کے مہرے بن کر رہ جاتے ہیں جن کی اپنی کوئی انفرادی شناخت نہیں ہوتی سوائے اس انفرادی شناخت کے جو انھیں "ریاست" کے شہری کی حیثیت سے حاصل ہوتی ہے۔

ریاست کی تشکیل

فارابی نے ان محرکات کا بیان کیا ہے جن کے ذریعے انفرادیت پسندانہ ریاستیں یا اس کی اپنی اصلاح میں مدن الجاہلیہ والضالۃ وجود میں آتی ہیں یا بالفاظ دیگر وہ اسباب بیان کیے ہیں جن کے تحت انسان ہیئت سیاسیہ کی تشکیل کرتے ہیں[۵۵]

فارابی کے مطابق انسانوں کے مابین تعاون کا پہلا سبب طاقت ہے، اس لحاظ سے کہ مادی یا اخلاقی وسائل کے حامل افراد انسانوں کو اپنا تابع فرمان بنا لیتے ہیں۔ فارابی کے بیان کردہ دوسرے محرک کے مطابق بعض لوگوں کے نزدیک کسی شخص اور اس کی اولادوں کے درمیان محض ایک کنبے سے متعلق ہونے کے سبب غیروں کے مقابلے آپس میں تعاون ہوتا ہے جس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ کسی شخص کی اولاد در اولاد پر مشتمل گروہ میں آپس میں دوسرے گروہ کے افراد کے مقابلے زیادہ تعاون و اشتراک عمل ہونے کا امکان ہے[۹۵]۔ تعاون کی ایک اور شکل دو گروہوں کے درمیان مادی تعلقات پر مبنی ہے جب کہ چوتھی شکل رئیس الاوّل کے ذریعے انسانوں کی مناسب انداز سے تنظیم ہے۔ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ فارابی نے حقوق کے باہمی ترک کے معاہدے کا نظریہ پیش کیا ہے اور اس کا کہنا ہے کہ بعض لوگوں کے نزدیک یہ ایک سیاسی تعاون و اشتراک عمل کی بنیاد بن سکتا ہے جو اس معاہدے پر مبنی ہوگا کہ کوئی شخص نہ دوسروں کو نقصان پہنچائے گا اور نہ ان سے نفرت کرے گا اور سب ایک کنبے کے افراد کی طرح ضرورت پیش آنے پر مشترکہ دشمن سے اپنی ہیئت سیاسیہ کا تحفظ کریں گے۔ زبان اور رسوم و رواج بھی انسانوں کے درمیان اتحاد کا ایک طاقت ور وسیلہ ہیں۔ آخر میں جغرافیائی رشتہ یعنی ایک ہی مقام پر بود و باش کا ذکر ہے جو انسانوں کو منسلک کرتا ہے[۹۶]۔

فارابی نے ریاستوں کے قیام اور ان کے نظم و نسق کے اسباب کا بخوبی تجزیہ کیا ہے۔ ہر چند کہ اس نے ان اسباب کا بیان مثالی ریاست سے مختلف ریاست کے گروہوں کی آرار کی شکل میں کیا ہے تاہم حقیقت یہ ہے کہ اس نے خود اپنے عہد میں موجود ریاستوں کے پس پشت کارفرما اسباب و عوامل کا تجزیہ پیش کیا ہے۔ ایسی ریاستوں کا جو قرون اولیٰ کی مثالی ریاستیں نہیں تھیں بلکہ روزمرّہ کے امور انجام دینے والے عملی انسانی اداروں کی مختلف شکلیں تھیں اور چونکہ مختلف انسانی اداروں کی داخلی ماہیت میں بہت معمولی فرق ہوتا ہے اس لیے فارابی کا اصول آج بھی اتنا ہی قائم ہے

جتنا کہ کوئی ایک ہزار سال قبل تھا فارابی کے جدید طرزِ فکر سے ہم آہنگ ہونے پر اس لحاظ سے حیرت ہوتی ہے کہ وہ عہدِ وسطیٰ کے یورپ میں استعماریت پسندوں اور پاپائیت پسندوں کے درمیان بے مصرف بحث و تکرار کے صدیوں قبل پیدا ہوا تھا۔

ریاستوں کی قسمیں: شہنشاہیت

مثالی ریاست کے علاوہ دیگر ریاستوں کی قسموں اور نوعیتوں کا بیان کرتے ہوئے فارابی نے کچھ سوالات قائم کیے ہیں جن کی اہمیت آج بھی برقرار ہے۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ مثالی ریاست کے علاوہ ریاستوں کا بیان کرتے وقت فارابی نے خود اپنے ذاتی مشاہدے و تجربے سے کام لیا ہے اور ہرچند کہ اس کی دونوں کتابوں میں سیاسی ہیئتوں کے ناموں میں قدرے اختلاف پایا جاتا ہے تاہم ان کے پس پشت کارفرما اصول کم و بیش یکساں ہیں۔ فارابی نے ریاستوں کو کئی زمروں میں تقسیم کیا ہے مثلاً ضرورت پر مبنی ریاستیں (مدینۃ الضروریۃ)، آسائش پر مبنی ریاستیں (مدینۃ البدالۃ)، خواہشات پر مبنی ریاستیں (مدینۃ الخستہ والشقوۃ) وغیرہ۔ چنانچہ ضرورت پر مبنی ریاستوں میں ریس کا کام شہریوں کی ضروریات کا انتظام ہوتا ہے۔ خواہشات پر مبنی ریاستوں میں اسے عوام کو کثیر مقدار میں وسائل مہیا کرنے ہوتے ہیں تاکہ لوگ کھائیں پئیں اور موج کریں اور آسائش پر مبنی ریاستوں میں عوام مطمئن ہوتے ہیں اگر ان کے لیے ایک پر آسائش زندگی کو یقینی بنا دیا جائے اور ان کی خواہشات حدِ اعتدال سے متجاوز نہ ہوں۔[۳۵]

اس درجہ بندی کے علاوہ جو عینیت پسندانہ معلوم ہوتی ہے فارابی نے اس سیاسی میلان کو بھی ایک خاص مقام دیا ہے جس کے تحت کوئی قوم دیگر اقوام پر غلبہ حاصل کرنے پر مائل ہوتی ہے۔ غلبہ حاصل کرنے کے اس میلان کے اسباب بیان کرتے ہوئے اس نے لکھا ہے کہ کسی قوم میں یہ میلان تحفظاً، آسائش یا عیش و عشرت یا ان وسائل کی خواہش کے باعث پیدا ہوتا ہے جن سے ان دکھاوے کی

ضروریات کی تکمیل ہوتی ہو۔ متحدہ اور طاقت ور ریاستیں چاہتی ہیں کہ انھیں وہ سب کچھ حاصل ہو جائے جس کی وہ خواہش مند ہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ طاقتوروں کا کمزوروں کو مغلوب کر لینا انسانی فطرت کے خلاف نہیں ہے۔ لہٰذا وہ قومیں جو دوسری قوموں کو اپنا تابع فرمان بنانے کی کوشش کرتی ہیں اس کام کو پوری طرح جائز سمجھتی ہیں اور کمزوروں کو مغلوب کرنا اور کمزوروں کا مغلوب ہو جانا دونوں ہی امور انصاف کے تقاضوں کے مطابق ہیں۔ اور مغلوب قوم کو حتی الامکان وہ سب کچھ کرنا چاہیے جس میں اس کے آقاؤں کی بھلائی ہو۔[۵۹] اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ تمام باتیں ہم پر گراں گزرتی ہیں لیکن ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ اولاً یہ خیالات فارابی کے نہیں ہیں اور دوسرے یہ کہ صدیاں گزر جانے کے بعد آج بھی اقوام عالم کی نفسیات کم و بیش وہی ہے جس کا بیان فارابی نے صدیوں قبل کیا تھا۔

فارابی کہتا ہے کہ ایک استعماری ریاست "مدینۃ التغلب" کے لوگ دیگر لوگوں پر جسمانی یا ذہنی اعتبار سے اس طرح غالب آنے میں مہارت رکھتے ہیں کہ موخرالذکر جسمانی و ذہنی اعتبار سے ان کے خدمت گزار بن جائیں۔ لیکن ان میں سے زیادہ مہم جو لوگ خون بھی بہاتے ہیں تو دو بدو مقابلہ کر کے۔ وہ دشمن پر اس وقت حملہ نہیں کرتے جب وہ غافل ہو یا پیٹھ دکھا رہا ہو اور نہ اپنے ارادوں سے خبردار کیے بغیر اس کے مال و متاع پر ہاتھ ڈالتے ہیں۔ ایسی کوئی قوم اس وقت تک چین سے نہیں بیٹھتی جب تک کہ اسے یقین نہ ہو جائے کہ وہ ہمیشہ کے لیے بالادست ہوئی ہے اور نہ وہ کسی قوم کو یہ موقع دیتی ہے کہ وہ اس پر غالب آسکے۔ ایسی قوم دیگر تمام قوموں کو ہمیشہ اپنا مخالف اور دشمن تصور کرتی ہے اور ہمیشہ چوکنا رہتی ہے۔[۶۰]

آبادکاری

فارابی کا ذہن آبادکاری کے اصولوں کے بارے میں بالکل واضح ہے۔ وہ کہتا ہے کسی بھی ریاست کے شہری اکثر کسی دشمن سے مغلوب ہو جانے یا کسی وبا کے سبب

یا معاشی ضرورت کے تحت دنیا کے مختلف حصّوں میں بکھر جاتے ہیں۔ تارکینِ وطن کے سامنے دو امکانات ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ ترکِ وطن کر کے ایک دولت مشترکہ یا سیاسی وحدت کی تشکیل دیں یا مختلف سیاسی جمعیتوں میں بٹ جائیں۔ بہرحال یہ تارکینِ وطن اپنے مزاج، طور طریقوں اور مقاصد کی یکسانیت کی بنیاد پر جمعیتیں قائم کرتے ہیں اور وہ (مقامی تعصبات یا روایات کی غیر موجودگی کے سبب) صورتِ حال کے تقاضوں کے مطابق قوانین سازی کے لیے بھی آزاد ہوتے ہیں بشرطیکہ اس کے لیے ان میں اتفاق رائے ہو۔[۶۱] لیکن اگر ان تارکین وطن کی اکثریت کی رائے ہو کہ ان قوانین میں جو وہ اپنے وطن سے لے کر آئے ہیں ترمیم کی کوئی ضرورت نہیں تو وہ موجودہ قوانین کو مدون کر کے ان کے تحت زندگی گزارتے ہیں۔[۶۲] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فارابی نے نہ صرف یہ کہ نوآبادکاری کے بارے میں بلکہ ایک جمہوریہ کے طرز کی خود حکومتی کے خدوخال پر بھی غور کیا ہے جو جدید تصوّرات سے خاص مطابقت رکھتے ہیں۔

مثالی سربراہ ریاست

فارابی نے "غیر مثالی" ریاست کے سربراہ کے مثالی تصوّر کے بارے میں بھی لکھا ہے۔ ان ریاستوں کے سربراہوں کے لیے درکار خصوصیات کا بیان آنے کے بعد وہ کہتا ہے کہ ان سربراہوں میں سے افضل وہ ہے جو اپنی رعایا کو آزادی، اسبابِ حیات کی فراوانی اور اطمینان حاصل کرنے کے مواقع دیتا ہے جب کہ وہ خود اپنے لیے نہ فراوانیٔ اشیاء کا خواہاں ہوتا ہے نہ ذاتی فروغ کا اور محض اس بات پر قانع رہتا ہے کہ اس کی باتوں اور کاموں کو بہ نظرِ تحسین و ستائش دیکھا جا رہا ہے۔ اس کے لیے اس سے زیادہ باعثِ مسرت اور کچھ نہیں کہ اس کی زندگی میں اور بعد از مرگ بھی اس کی باتوں اور کاموں کے تذکرے اچھے الفاظ میں کیے جائیں۔[۶۳] یہ یقیناً ایک ارفع و اعلیٰ تصوّر ہے مگر وہ سربراہ بھی اس کو اپنے عمل میں نہیں ڈھال سکتے جو اپنی رعایا پر پوری طرح غالب ہوں۔[۶۴]

فارابی کی تصانیف کے اس مطالعے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے جن امور
معاملات کا ذکر کیا ہے وہ بالکل وہی ہیں جن کا مشاہدہ آج بھی ہمیں قدم قدم پر
نا ہے. آج بھی وہی گٹھ جوڑ اور صلحیں ہیں، اسلحے کی وہی دوڑ ہے، خام مال اور تیار شدہ
شیا کی منڈیوں کی جستجو میں نوآبادکاری کے وہی سلسلے ہیں اور وہی باہمی رغبتیں اور
ملوک وشبہات ہیں جن کا ذکر فارابی نے "جہالت کی حالتوں" کے ضمن میں کیا ہے. اس کے
رہمارے زمانے میں صرف اتنا فرق ہے کہ اس کی غیر مثالی ریاستوں کے باشندے
ھ لگی لپٹی نہیں رکھتے جب کہ ہم کہتے کچھ ہیں اور کرتے بالکل اس کا اُلٹا ہیں. فارابی
ے "استعمار پسند حکمراں" مغلوب قوم پر بے باکی کے ساتھ محض اپنی اقتصادی بہبود کے
لیے حکمرانی کرتے ہیں جب کہ موجودہ استعماری حکمراں یہ ظاہر کرتے ہیں کہ حکومت ان کے
سانوں پر ایک بارگراں ہے اور وہ جو کچھ کر رہے ہیں محکوموں کی بہبود کے لیے یا خالص
نسانی مقاصد کے تحت کر رہے ہیں. فارابی کہتا ہے کہ سلطنت بانی اور کشورکشائی
ی اصل محرک انسانی فطرت ہے جو ہمیشہ کمزوروں کو مغلوب کرنے کے لیے مضطرب رہتی
ہے. یہ بات جدید ذہن پر گراں گزر سکتی ہے لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ غلامی کو
انوناً ممنوع کیے ابھی بہت زیادہ عرصہ نہیں ہوا اور یہ کہ آج بھی یہ نہیں کہا جاسکتا
کہ بنی نوعِ انسان کا نصب العین تمام انسانوں کے درجات اور خدمات کی برابری ہے.
یہ بات یقین کے ساتھ کوئی بھی نہیں کہہ سکتا کہ معاشرے کے لیے کیا چیز قابلِ ترجیح
ہے. انفرادی غلامی جس میں کنبے کے ایک فرد کی طرح غلام سے اچھا سلوک کیا جاتا ہے
اور اس کو تحفظ دیا جاتا ہے یا یہ صورت حال جس میں آزاد مردوں، عورتوں اور بچّوں پر
ان کے مال ومتاع اور ملکوں پر قابض ہونے کے لیے بم گرائے جاتے ہیں، طرح طرح کی
ایذائیں دی جاتی ہیں اور گیس خانوں میں دم گھونٹ کر مار دیا جاتا ہے.

ماحصل

سطور بالا میں ہم نے فارابی کے چند سیاسی نظریات کا ذکر کیا ہے جیسا کہ

معلوم ہو چکا ہے ان کا دائرہ بہت وسیع ہے اور یہ عملاً ان تمام موضوعات کا احاطہ کرتے ہیں جنھیں "سیاسیات" کی اصطلاح کے تحت شمار کیا جاتا ہے مثلاً ریاست کی تشکیل، ریاست کی سربراہی، حاکیت اعلیٰ کا معیار، کنبوں، قبائل، ریاستوں اور سلطنتوں میں انسانوں کا مقام، اشتراکیت، انفرادیت پسندی، سرداری کے نظام سے متعلق ضوابط، جمہوریت پسندی، آبادکاری وغیرہ۔ ہر چند کہ اس کتاب میں ہم فارابی کے تمام نظریات اور ان کے دائرے میں آنے والے تمام مضامین کا محض سرسری جائزہ ہی لے سکتے ہیں تاہم اس پر بھی یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ فارابی کا ذہن کتنے جدید رجحانات کا مالک تھا۔ اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ اس کے بعض نظریات کسی حد تک یونانی فکر پر مبنی ہیں خاص کر فلاطونی اور لافلاطونی افکار پر جو اس کے زمانے میں رائج تھے لیکن اس کے باوجود یہ بھی ایک امر مسلمہ ہے کہ اس کے خیالات کا بیشتر حصہ خود اس کی اپنی بصیرت اور سیاسی تجربے پر قائم ہے۔ اس کے جامع مقالوں میں سماجی معاہدہ (Social Contract) اور حاکیت (Sovereignty) جیسے ان نظریات کی آہٹ سنائی پڑتی ہے جو صدیوں بعد یورپ میں رائج ہوئے۔ ◆◆

حواشی

۱۔ ۹۳۹ میں وفات

۲۔ تاریخ الحکمار از قفطی

۳۔ فارابی کے مطالعہ کا اہم ترین حوالہ قفطی اور ابن خلقان کی تصانیف ہیں۔

۴۔ ۸۷۰ – ۸۹۲ء

۵۔ ۹۴۶ – ۹۷۴ء

۶۔ ۹۱۵ – ۹۵۰ء

۷۔ ۸۷۸ء

۹- ۹۰۷-۹۳۲ء

۱۰- ۹۳۲-۹۳۴ء

۱۱- ۹۳۴-۹۴۰ء

۱۲- ۹۴۰-۹۴۴ء

۱۳- بادیہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس خاندان کا جد اعلیٰ محکمۂ ڈاک کا حاکم تھا۔ بادیدیوں نے نے المقتدر کے زمانے میں بڑا اہم کردار ادا کیا تھا۔ ان میں سے ایک ابوعبداللہ کو وزیر کا منصب بھی ملا تھا۔

۱۴- بویہی، ابوشجاع بویہ کی آل تھے اور انھیں زیرِ مطالعہ زمانے میں عروج حاصل ہوا۔

۱۵- اولیئری کی کتاب اریک تھاٹ۔ باب چہارم

۱۶- ۸۱۳-۸۳۳ء

۱۷- یہ امر قابلِ غور ہے کہ اس زمانے میں غیر مسلم مذاہب کے تئیں مکمل رواداری برتی جاتی تھی اور یہودیوں، عیسائیوں اور مجوسیوں کو عبادت کی آزادی تھی۔

۱۸- ۸۶۱-۹۴۵ء

۱۹- ۸۵۸-۹۱۳ء

۲۰- دیوان متنبی، قصیدہ ۱

۲۱- دیکھیے پانچواں باب

۲۲- حوالے کے لیے دیکھیے "علی ابن عیسیٰ: دی گڈ وزیر" از بودین

۲۳- ۱۱۳۵-۱۱۶۰ء

۲۴- مکمل فہرست کے لیے دیکھیے "اریک تھاٹ" از اولیئری، باب چہارم اور آراء، عربی ایڈیشن، نیل پریس، قاہرہ میں فارابی کی سوانح، صفحہ ۴-۷

۲۵- اولیئری: صفحہ ۱۷۱

۲۶- انسائیکلو پیڈیا آف اسلام۔ فارابی پر مضمون

۲۷- قفطی، صفحہ ۲۷۸

۲۸۔ فارابی یونانی فلسفیوں کی طرح شہر اور ریاست کو یکساں معنوں میں استعمال کرتا ہے۔

۲۹۔ فارابی مثالی ریاست کو توحید پر مبنی تصوّر کرتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ مرکزیت کا قائل ہے۔

۳۰۔ "آرار اہل المدینۃ الفاضلہ" جسے اس باب میں صرف "آرار" لکھا جائے گا۔ ڈیریس نے تالیف کی تھی اور ۱۸۹۵ء میں بیرل نے اسے شائع کیا تھا۔ ہم نے نیل پریس، قاہرہ کا ایڈیشن استعمال کیا ہے۔ سیاستہ المدینۃ "جسے اس باب میں سیاست لکھا جائے گا" ۱۳۴۶ھ میں دائرہ المعارف، حیدر آباد کے ذریعے شائع ہوئی تھی

۳۱۔ سیاست۔ الکندی نے بھی یہی تقسیم کی ہے، دیکھیے اولیری صفحہ ۱۴۰

۳۲۔ سیاست: صفحہ ۵۰۴

۳۳۔ " صفحہ ۳، "آرار صفحہ ۷۷؛ غزالی نے احیار العلوم میں اس خیال کو وسعت دی ہے۔

۳۴۔ آرار: صفحہ ۷۷

۳۵۔ آرار: صفحہ ۳۶۔ اس کا موازنہ ابن خلدون اور مانٹیسکیو کے نظریات سے کیجیے۔

۳۶۔ آرار: صفحہ ۱۱۳۔ دیکھیے ہابس کی کتاب "لیواتھن" جلد دوم، سترھواں باب۔

۳۷۔ ہابس نے اپنی عہد آفریں کتاب لیواتھن ([illegible]) میں سماجی معاہدے کا جو بیان کیا ہے وہ فارابی کے تصور سے بہت زیادہ قریب ہے۔ ہابس کا کہنا ہے کہ دولت مشترکہ کے قیام سے حقیقی اتحاد کا حصول ممکن ہوا " جیسے ہر شخص دوسرے شخص سے کہہ رہا ہو کہ میں اپنے آپ حکمرانی کرنے کے اپنے حق کو اس دوسرے شخص یا انسانوں کے اس احتجاج کو تفویض کرتا ہوں یا اس سے اس کے حق میں دستبردار ہوتا ہوں اس شرط پر کہ تم بھی اپنے حق سے اسی طریقے سے دستبردار ہوجاؤ۔" ہابس کا زمانہ ۱۵۸۸ سے ۱۶۷۹ تک تھا۔ فارابی اور ایک دوسرے سیاسی مفکر لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴ء) کے بعض تصورات میں بھی بڑی یکسانیت پائی جاتی ہے مثلاً فارابی نے "فطری انصاف" کا جو تصوّر پیش کیا ہے وہ لاک کے "قانونِ قدرت" کے تحت انصاف کے تصور سے خاصی مماثلت رکھتا ہے لیکن فارابی کے مطابق انصاف صرف "مثالی ریاست" میں ہی ممکن ہے جبکہ دیگر مفکرین کے

نزدیک اس کے لیے پہلے سے کسی معاہدے کا ہونا ضروری ہے۔

۳۸۔

۳۹ سیاست، صفحہ ۴۵، ۴۸

۴۰۔ " : صفحہ ۴۸

۴۱۔ ۱۵۳۰۔۱۵۹۶ء بوڈن اپنے حاکمیت اعلیٰ کے تصور کو ان بنیادی ضابطوں سے مشروط کرتا ہے جسے خود حاکم اعلیٰ بھی تبدیل نہیں کر سکتا۔ جدید انسان کے لیے یہ معاملہ محض پالیسی کا ہے کہ وہ انھیں تبدیل کرتا ہے یا نہیں۔

۴۲۔ فارابی کا یہ خیال آسٹن (۱۷۹۰۔۱۸۵۹ء) کے اس خیال سے بہت قریب ہے کہ وہ بالادستی کا حامل شخص جو طبعاً کسی بھی یکساں بالادست کی فرماں برداری نہ کرے متعلقہ معاشرے کا حاکم اعلیٰ ہوتا ہے۔

۴۳۔ سیاست : صفحہ ۴۹

۴۴۔ آرار : صفحہ ۸۶

۴۵۔ " : صفحہ ۸۸

۴۶۔ " : صفحہ ۸۸

۴۷۔ یہ سرپرست قانون سے بالاتر ہوں گے مگر فارابی کے متبادل قائد ضابطوں کے پابند ہوتے ہیں۔

۴۸۔ سیاست : صفحہ ۵۴

۴۹۔ یہ بات ارسطو کی کتاب "سیاست" میں بھی پائی جاتی ہے لیکن ارسطو اس کا استعمال غلامی کا جواز پیش کرنے کے لیے کرتا ہے۔

۵۰۔ ہربرٹ اسپنسر، پرنسپلز آف سوشیولوجی" جلد دوم

۵۱۔ دیکھیے ساتواں باب

۵۲۔ آرار، صفحہ ۸۷

۵۳۔ " : صفحہ ۹۳۔ یہ "اشتراکیت" افلاطون کے اس تصور سے کتنی مختلف ہے کہ امور عامہ

سے متعلق افراد مکانات، اراضی یا دولت کے مالک نہیں ہو سکتے۔

۵۴۔ آراء: صفحہ ۸۸

۵۵۔ ” : صفحہ ۱۰۶، یہاں جاہلیت سے مثالی صورت حال سے انحراف کی ترجمانی مقصود ہے۔

۵۶۔ ” : صفحہ ۱۰۱

۵۷۔ ” : صفحہ ۱۱۰

۵۸۔ ” : صفحہ ۹۰

۵۹۔ ” : صفحہ ۱۱۱

۶۰۔ سیاست : صفحہ ۶۴

۶۱۔ ” : صفحہ ۵۰

۶۲۔ ” : صفحہ ۵۱

۶۳۔ ” : صفحہ ۶۲

۶۴۔ اس سلسلے میں مشرقی و مغربی تصورات میں واضح فرق ہے۔ مغرب میں بادشاہوں اور رعایا کے درمیان کشاکش کی متعدد مثالیں موجود ہیں لیکن مشرق میں بادشاہت میں تقریباً ہمیشہ رعایا کی فلاح و بہبود کا ایک نرم گوشہ رہا ہے۔ نتیجتاً بیشتر مغربی بادشاہوں کے مقابلے میں مشرق کے مطلق العنان بادشاہوں تک کے تئیں عوام کی محبت کہیں زیادہ رہی ہے۔ مغربی بادشاہتیں صرف اسی حالت میں چل پائی ہیں جب انھوں نے عوام کی بہبود سے متعلق تمام معاملات میں مداخلت بند کر دی۔

اندلس میں مسلمانوں کی فتح

محمد اسحٰق

اسلامی تاریخ میں اندلس کی فتح امتیازی خصوصیات کی حامل ہے۔ یہ عربوں کی آخری بڑی کامیاب فوجی مہم تھی جس سے مسلم افریقہ یورپ کے جنوبی راستے۔ آئبیریائی جزیرہ نما سے یورپ میں داخل ہوا اور انسانی تاریخ میں اندلس میں ایک ایسی حکومت قائم ہوئی جس نے مشرق کو مغرب سے ملا دیا، جس کا دارالحکومت دمشق تھا، جس کے خلیفہ ولید بن عبدالملک اور ان کے جانشین خلفاء تھے۔ ان کے انتظام و فرماں روائی میں اندلس کا گورنر ایک عرصے تک اندلس کا نظم و نسق اور فوجی انتظامات چلاتا رہا۔ اس واقعے کے بعد یورپ اندلس کے ذریعے علمی، ادبی، تہذیبی اور تمدّنی اعتبار سے ایک نئے دور میں داخل ہوا۔ گستاؤلیبان کے لفظوں میں:

"کیا بلحاظ ترقی دولت اور کیا بلحاظ ترقی علمی و عملی وہ عرب ہی تھے جنھوں نے یورپ کو مہذب بنایا۔ جب ان کی تحقیقات علمی اور ان کی ایجادوں پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ایسی قلیل مدت میں اُن سے زیادہ کسی قوم نے ترقی نہیں کی اور جب ان کی صنعت و حرفت پر نگاہ ڈالی جائے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کے صنائع میں ایک ندرت اور جدت ہے جس کا مقابلہ نہیں کیا جا سکتا۔"[1]

اندلس کا جغرافیہ — ایک اجمالی تعارف

مختلف جغرافیہ دانوں اور مورخوں نے لفظ اندلس کی الگ الگ تشریح کی ہے۔ عربوں نے موجودہ اسپین و پرتگال اور ان کی حدود سے باہر جنوبی فرانس کے دو بڑے علاقوں کے کچھ حصے نربونین سس (Narbonensis) اور اکوتانیا (Aquitania) پر مشتمل لفظ اندلس کا اطلاق کیا۔ اندلس کی جغرافیائی ہیئت ایک جزیرہ نما کی ہے جسے آئبیریا جزیرہ نما کہتے ہیں۔ یہ ایک طرف خشکی جبل البرانس (Pyrenees) سے اور باقی اطراف بحر متوسط (Mediterranean Sea) آبنائے جبلِ طارق اور بحرِ محیط (Atlantic Ocean) سے گھرا ہوا ہے۔

اندلس کا مشرق سے مغرب کی جانب زیادہ سے زیادہ طول چھ سو پینتیس میل اور شمال سے جنوب کی جانب زیادہ سے زیادہ عرض پانچ سو دس میل ہے۔ یہ ملک سمندر کی سطح سے تقریباً دو ہزار فٹ بلندی پر ہے۔ یہ بلندی مشرق سے مغرب کی طرف کم ہوتی گئی ہے۔ یہاں مشرق سے مغرب کی سمت چھ چھوٹے اور بڑے پہاڑوں کے سلسلے پھیلے ہوئے ہیں: جبل البرانس (Pyrenees)۔ پہاڑوں کا یہ سلسلہ اندلس کو فرانس سے علیحدہ کرتا ہے۔ الشارات (Sierras) یا شارات دوسرا پہاڑی سلسلہ ہے، شارات کے جنوب میں پہاڑوں کے تیسرے سلسلے کا نام جبال طلیطلہ ہے۔ جبال طلیطلہ کے جنوب میں شارات مورینہ (Sierra Morena) چوتھا پہاڑی سلسلہ واقع ہے جسے جبال قرطبہ بھی کہا جاتا ہے۔ اسی سے دو بڑے دریا وادی شقورہ یا نہر ابیض (The Sequara) اور وادی الکبیر (The Guadalquivir) نکلے ہیں۔ جبل الثلج (Mons Solorius) ایک چھوٹا پہاڑی سلسلہ ہے جو آج کل سائرا نواوا (Sierra Nevada) سے موسوم ہے۔ اس کی چوٹی اندلس کی پہاڑی چوٹیوں میں سب سے بلند ہے۔ چھٹا چھوٹا پہاڑی سلسلہ الشارات جبل الثلج کے جنوب میں صوبۂ غرناطہ میں واقع ہے۔ ان اہم پہاڑی سلسلوں کے علاوہ وہاں اور بھی چھوٹے بڑے پہاڑی سلسلے ہیں۔ ان پہاڑی سلسلوں سے بہت سے دریا نکلے ہیں۔ ان دریاؤں

ہیں سے کچھ بحر متوسط میں گرتے ہیں اور دوسرے بحر محیط یا آبنائے جبل طارق میں گرتے ہیں۔[۲۶]

جاڑے میں یہاں موسم نہایت خوش گوار ہوتا ہے، بارش ہوتی ہے اور گرمی میں گرم اور خشک ہوتا ہے۔ جنوبی حصے کی آب و ہوا معتدل ہے اور شمال کا موسم بہت ٹھنڈا ہوتا ہے۔ جلیقیہ یا غلیسیہ (Galicia) اور قنتوریہ (Cantoria) میں موسلا دھار بارش ہوتی ہے اور میسیتہ (Meseta) کے علاقوں میں بہت کم بارش ہوتی ہے۔ قشتالیہ (Castile) اور (La Mancha) کی سطح مرتفع خشک ہے اور زراعت کے لیے ناسازگار سمجھی جاتی ہے۔ تقریباً اس جزیرہ نما کا نصف پہاڑوں اور گھنے جنگلوں سے محیط ہے اور پورے رقبے کا ۲/۵ حصے سے کم علاقہ زراعت کے لیے مخصوص ہے۔

مسلمانوں کے حملے کے وقت اندلس کے حالات

اسپین میں پانچویں صدی عیسوی میں قوطیوں (قوم گاتھ) کا دور دورہ تھا۔ انھوں نے ۴۱۹ء میں شیوائی اور الانی حکومتوں کو تباہ کیا۔ ۵۳۴ء میں پورے اسپین پر ان کی حکومت قائم ہوگئی۔ قوطی بادشاہ عیسائیت کے پیرو تھے، ان کی قوم اپنی عادات واطوار کے عتبار سے وحشی تھی۔ ان میں شدید مذہبی تعصب تھا، اسی لیے ان کے عہدِ حکومت میں اندلس کے یہودیوں پر بہت مظالم ڈھائے گئے۔ بادشاہ تخت نشینی کے وقت یہ حلف لیتے تھے کہ بے دینوں (یعنی یہودیوں) کو خواہ وہ کسی بھی منصب پر ہوں جلاوطن کر دیا جائے۔ چنانچہ بہت سے یہود جلاوطن ہوئے، کچھ قتل ہوئے، زندہ جلائے گئے، بہت سے غلام بنائے گئے، ان کی جائداد اور دولت و ثروت لوٹ لی گئی۔ قوطی بادشاہت کا نظام قبائلی عصبیت، مذہبی تعصب اور ظلم و استبداد پر مبنی تھا جس کی وجہ سے اسے سیاسی اور معاشرتی سطح پر استحکام حاصل نہ ہوسکا۔

قوطیوں میں ایک حکمراں وٹیزا (Witza 702-710) نے عوام میں بڑی مقبولیت حاصل کر لی تھی۔ یہودیوں کے ساتھ بھی اس کا رویّہ نرمی اور رواداری پر مبنی تھا لیکن بعد میں وہ بھی عیش و عشرت میں پڑگیا۔ کلیسا کے پادریوں کو دخل اندازی کا موقع مل گیا اور

وٹیزا کو تخت سے دستبردار ہونا پڑا۔ قوطی نسل سے باہر کا ایک شخص راڈرک بیاسی سال کی عمر میں اس کا جانشین ہوا، کہا جاتا ہے کہ اس نے بادشاہ وٹیزا کا قتل کیا تھا۔ راڈرک کامیاب اور ہر دلعزیز حکمراں ثابت نہ ہو پایا۔ قوطی شہزادے اس کے مخالف ہو گئے۔ اندلس کے عوام میں باغیانہ جذبات پرورش پانے لگے۔ اس سیاسی تناظر میں طارق بن زیاد اس ملک میں فاتحانہ داخل ہوا اور اس نے اپنی کامیاب فوجی مہموں کے ذریعے راڈرک کی حکومت کو ختم کر دیا۔ کاؤنٹ جولین کا مسلمانوں کی اس کامیابی میں بڑا حصہ ہے۔ اس نے نہ صرف سبتہ (Centa) مسلمانوں کے حوالے کر دیا بلکہ اسپین کی فتح کے لیے ہر ممکن تعاون مسلم فوج کو دیا، جہاں افلاس کا شکار عوام، بدنصیب غلام، مصیبت زدہ زرعی غلام، مظلوم یہود اپنی نجات کے لیے کسی مسیحا کے منتظر تھے۔

فاتح اندلس طارق بن زیاد (۹۲-۹۳ھ / ۷۱۱-۷۱۲ء)

طارق نسلاً بربر، افریقہ کا باشندہ اور والی افریقہ موسیٰ بن نصیر کا آزاد کردہ غلام تھا۔ اس کی صلاحیتوں سے متاثر ہو کر موسیٰ بن نصیر (والیٔ افریقہ) نے اسے فوجی خدمات پر مامور کیا۔ پہلے شمالی افریقہ میں طنجہ کا والی اُسے بنایا گیا۔ اندلس کے ساحلی علاقے کے گورنر کاؤنٹ جولین سے اس کے مراسم و روابط پہلے سے قائم تھے، جولین اندلس کے سابق گاتھ حکمراں وٹیزا کا داماد تھا۔ اس کی لڑکی فلورنڈا وہاں کی پرانی رسم کے مطابق طلیطلہ میں اندلس کے نئے حکمراں راڈرک کے شاہی محل میں تعلیم و تربیت کے لیے رہتی تھی، جب وہ جوان ہوئی تو راڈرک اس کے حسن و جمال کا عاشق ہو گیا اور پھر اس نے اپنے شاہی اختیارات سے ناجائز فائدہ اٹھا کر اس کی عصمت کو داغدار کر دیا۔ اس شرمناک حرکت کی خبر جب فلورنڈا نے اپنے باپ کاؤنٹ جولین کو پہنچائی تو اس کی غیرت و حمیت نے اُسے انتقام پر اکسایا۔ اس نے پختہ عزم کر لیا کہ راڈرک کو تخت بادشاہی سے محروم کر کے دم لے گا۔ چنانچہ وہاں پہنچ کر پہلے اس نے اپنی بیٹی کو راڈرک کے پنجے سے چھڑانے کے لیے اپنی بیوی کے بستر مرگ پر ہونے کی فرضی داستان سنائی، چنانچہ بادشاہ نے فلورنڈا کو اپنی ماں سے ملنے کی اجازت دے دی۔ روانگی

وقت راڈرک نے جولین سے کہا "سنا ہے افریقہ کے باز بہت اچھے ہوتے ہیں' چند باز
ج دینا۔" کاؤنٹ جولین نے جواب دیا "اگر میں زندہ رہا تو ایسے باز بھیجوں گا جن کو آپ نے
ی نہ دیکھا ہوگا۔"

جولین نے سبتہ (Cueta) واپس آتے ہی شمالی افریقہ کی اسلامی حکومت کے
ب" بازوں" سے اندلس پر حملہ آور ہونے کی بات چیت شروع کی۔ جولین نے براہ راست
ٰی بن نصیر سے بھی اس سلسلے میں مراسلت کی۔ موسیٰ بن نصیر نے اس موقع کو قیمتی سمجھ کر
ھ میں خود قیروان سے سبتہ آیا۔ جولین نے اس کا خاطر خواہ خیر مقدم کیا۔ موسیٰ بن نصیر نے
ین کے عزم و ارادے کو پوری طرح آزمانے کے بعد خلیفہ ولید بن عبدالملک (۷۱۵ - ۷۰۵) سے
ازت طلب کی، خلیفہ ولید نے بڑی فوج کشی سے باز رہنے کی ہدایت کی اور پہلے کسی چھوٹے لشکر کو
ج کر آزمانے کا حکم دیا۔

موسیٰ بن نصیر نے خلیفہ کی ہدایت کی تعمیل میں اپنے مولیٰ طریف بن مالک نخعی کی سربراہی
ں ایک چھوٹا سا لشکر جو صرف چار سو مجاہدین پر مشتمل تھا روانہ کیا۔ یہ لشکر جنوب مغربی اندلس
ے ایک ساحل پر اترا جس کا نام ہی طریف کے نام پر جزیرۂ طریف (Tarıfa) پڑ گیا اس
تے میں لوٹ مار کر کے یہ لشکر اندلس کے دوسرے شہر جزیرۂ خضرا (Algecıras) میں اُترا
ں بھی قتل و غارت، لوٹ مار اور مال غنیمت اور قیدیوں کو لے کر وہ رمضان ۹۱ ھ میں کامیابی
ے واپس لوٹ آیا۔

طریف کی کامیابی کے بعد موسیٰ بن نصیر نے طارق بن زیاد کی سپہ سالاری میں ایک
ِم الشان لشکر اندلس پر حملے کے لیے روانہ کیا۔ اس لشکر کی مدد جولین نے بھی حسب وعدہ
۔ اس کے چار بحری جہاز افریقہ کے ساحل پر آئے اور طارق سات ہزار لشکر لے کر اندلس
انہ ہوا (اسلامی لشکر کی تعداد میں مورخین میں اختلاف ہے) یہ لشکر ۵ رجب ۹۲ ھ
اندلس کی ایک پہاڑی پر اترا جو بعد میں جبل طارق (Gıbralter) کے نام سے موسوم ہوا۔

جبل طارق کے آس پاس کے علاقے شہر قرطاجنہ (Cartea)، شہر جزیرۂ طریف،
یرۂ خضرا، بآسانی طارق کے زیر نگیں آ گئے۔ ڈیوک تھیوڈومر اس علاقے کا گورنر تھا۔ اس

نے مقابلے کی کوشش کی مگر اُسے ناکامی ہوئی۔ اس نے راڈرک کے پاس ان اجنبی حملہ آوروں کی اطلاع ان لفظوں میں دی: "ہماری زمین پر ایک قوم اُتر پڑی ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ یہ آسمان سے نازل ہوئی ہے یا زمین سے نکل پڑی ہے۔" اس خبر کو سُن کر راڈرک نے مسلمانوں سے مقابلہ کرنے کے لیے قرطبہ پہنچ کر زبردست تیاریاں شروع کر دیں۔ طارق بن زیاد کو راڈرک کے لشکرِ جرار کی خبر ملی تو اس نے موسیٰ بن نصیر سے مزید کمک طلب کی چنانچہ موسیٰ نے مزید پانچ ہزار فوج روانہ کی۔

راڈرک کی ایک لاکھ افراد پر مشتمل فوج کا بارہ ہزار افراد کے اسلامی لشکر سے مقابلہ وادی لکہ (The Guadalate) کے وائیں جانب مقام شریش (Xeres) (بعد میں اسے سیدونیہ یا شیذونیہ یا سیدونہ یا شذونہ بھی کہنے لگے تھے) میں ہوا۔ کاؤنٹ جولین طارق بن زیاد کے ساتھ تھا۔ اس کے افراد دشمنوں میں گھُس کر جاسوسی، اختلاف اور تفرقے کی چال اختیار کیے ہوئے تھے، دوسری طرف جولین توطی شہزادوں کو راڈرک سے علیٰحدہ کرنے پر آمادہ کر رہا تھا۔ یہ شہزادے پہلے ہی سے راڈرک سے برگشتہ تھے۔ چنانچہ ان شہزادوں نے اپنی موروثی جاگیریں واپس دلانے کی شرط پر طارق کو اپنی مدد کا یقین دلایا۔ طارق نے شہزادوں کی یہ شرطیں منظور کر لیں اور اُن میں یہ خفیہ عہد و پیمان ہوگیا۔ اس واقعے کے بعد راڈرک کے لشکر میں انتشار اور باغیانہ خیالات پرورش پانے لگے۔ دوسری جانب مسلمانوں کے لشکر میں دشمنوں کی کثرتِ تعداد اور اُن کے فوجی ساز و سامان دیکھ کر رعب طاری تھا۔ طارق نے ۲۷ رمضان المبارک ۹۲ھ (۱۹ جولائی ۷۱۱ء) کی اس تاریخی شب کو جس کی صبح نہایت روشن تھی ایک ایسی تاریخی تقریر کی جس سے ان میں جوش و ولولہ، حرکت و قوت اور عزم و استقامت کی بے پناہ طاقت پیدا ہوگئی۔ اس نے حمد و ثنا کے بعد کہا:

> "مسلمانو! یہ خوب سمجھ لو، اب تمھارے بھاگنے کی جگہ کہاں ہے؟ سمندر تمھارے پیچھے ہے اور دشمن تمھارے آگے۔ خدا کی قسم اب سوائے پامردی و استقلال کے تمھارے لیے کوئی چارہ باقی نہیں رہا۔ یہی دونوں طاقتیں ہیں جو مغلوب نہیں ہوسکتیں، یہی دونوں فتح مند فوجیں ہیں

جنھیں فوج کی قلتِ تعداد نقصان نہیں پہنچا سکتی اور نہ کسی فوج کی کثرت، بزدلی، سستی، نامردی، اختلاف اور غرور کے ساتھ کسی کو فائدہ نہیں پہنچا سکتی، سمجھ لو! تم اس جزیرے میں ایسے ہی ہو جیسے یتیمائی بخیلوں کے دسترخوان پر ہوتے ہیں، تمھارے دشمن اپنی فوج اور سامانِ جنگ کے ساتھ تمھارے سامنے آچکے ہیں، ان کے پاس سامانِ رسد کا ذخیرہ بھی وافر ہے، مگر تمھارے پاس کوئی سامان نہیں، بجز تمھاری تلواروں کے تمھارے لیے کوئی رسد نہیں، سوا اس کے کہ تم اپنے دشمنوں کے ہاتھوں سے چھین کر حاصل کرلو، اگر تم نے کوتاہی کی اور کچھ حاصل نہ کیا تو تمھاری ہوا اکھڑ جائے گی اور تمھارے دشمنوں کے دلوں میں تمھارا رعب پیدا ہونے کے بجائے تم سے مقابلہ کرنے کی ہمت پیدا ہوجائے گی۔ اس لیے تم اپنے آپ کو کسی ایسی رسوائی میں پڑنے سے اس سرکش (راڈرک) کو زیر کرکے بچالو، جو اس قلعہ بند شہر سے تمھارے مقابلے کے لیے نکلا ہے، اگر تم اپنی جانوں پر کھیل جاؤ کامیابی تمھارے قدم چومنے کے لیے فرشِ راہ ہے۔ میں تمھیں کوئی ایسی دعوت نہیں دیتا، جس کو خود قبول کرنے کے لیے تیار نہ ہوں، میں تمھیں ایسے مقام پر لایا ہوں، جہاں سب سے سستی چیز انسانوں کی جانیں ہیں اور سب سے پہلے میں اپنے آپ سے شروع کرتا ہوں، یہ خوب یقین رکھو کہ اگر تھوڑی دیر کی تکلیف اٹھالو گے تو اس کے بدلے میں ایک زمانہ دراز تک عیش و راحت اٹھاؤ گے، تم اپنی جانوں کو میری جان سے زیادہ قیمتی نہ بناؤ، تمھارا اور میرا حصہ برابر ہے، اس وقت جو کچھ جزیرہ میں ہے، وہ سب کچھ تمھارا ہے، یہیں وہ حور وش خوبصورت یونانی لڑکیاں ہیں جو موتی اور مرجان سے مزین، سنہرے لباس میں ملبوس اور امراء و تاجدار سلاطین کے محلوں کی زینت ہیں۔ امیر المومنین ولید بن

عبدالملک نے تم جیسے بہادروں کو اس لیے منتخب کیا ہے کہ تم اس جزیرے کے تاجداروں اور رئیسوں کے داماد بن جاؤ، یہاں کے بہادروں اور شہسواروں سے دو دو ہاتھ کر لو، تم اس جزیرے میں اللہ کے بول اور اس کے دین کو سربلند کرنے کے لیے آئے ہو اور اس کا اجر پاؤ گے، یہاں کا مال غنیمت صرف تمھارے ہی واسطے ہے، تم جس عزم پر استوار رہو گے، اللہ اس میں تمھاری مدد کرے گا اور دونوں جہاں میں تمھارا نام باقی رہ جائے گا۔

یہ خوب سمجھ لو، میں تمھیں جو دعوت دے رہا ہوں، اس کو قبول کرنے والا سب سے پہلا شخص میں ہی ہوں، مجھے تم جو کچھ کرتے دیکھو، اسی کی پیروی کرو، اگر میں حملہ کروں تم بھی ٹوٹ پڑو۔ اگر میں رک جاؤں تم بھی ٹھٹھک کر رک جاؤ، لڑائی کے میدان میں سب مل کر ایک شخص واحد کی ہیئت اختیار کر لو، جس وقت دونوں فوجیں ٹکرائیں گی، اس وقت میں خاص طور پر اس سرکش (راڈرک) کی طرف رخ کروں گا، اگر میں اس سرکش کا کام تمام کرنے کے بعد مارا جاؤں تو میں تمھارے کام کو پورا کر جاؤں گا، تم بہادر اور عقلمند ہو، اس کے بعد تم اپنے کاموں کو خود سنبھال سکتے ہو، اور اگر میں اس تک پہنچنے سے پہلے ہی مارا جاؤں تو تم میرے اس عزم کو پورا کر لینا، اور اس پر حملہ آور ہو کر اس کا کام تمام کرنا، اور اس جزیرے کی فتح مکمل کر لینا، کیوں کہ اس کے قتل کے بعد ان کی ہمتیں چھوٹ جائیں گی۔

اگر میں مارا جاؤں تو غمگین نہ ہونا، رنج و ملال نہ کرنا اور نہ آپس میں جھگڑ کر ایک دوسرے سے لڑنے لگنا ورنہ تمھاری ہوا اکھڑ جائے گی۔ اور دشمنوں کے لیے تم پیٹھ پھیر دو گے اور قتل و گرفتار ہو کر برباد ہو جاؤ گے خبردار! خبردار! پستی کو قبول نہ کر لینا اور اپنے کو دشمنوں کے حوالے نہ کر دینا،

تمھارے لیے مشقت وجفاکشی کے ذریعے شرف وعزت، راحت وآرام
اور حصول شہادت کے ذریعے ثوابِ آخرت مقدر کیا گیا ہے. ان سعادتوں
کے حاصل کرنے کے لیے آگے بڑھو، اگر تم نے یہ کر لیا تو اللہ کا فضل و
احسان تمھارے ساتھ ہے، وہ تمھیں آئندہ ہونے والے بڑے گھاٹے سے
اور کل اپنے جاننے والے مسلمانوں کے درمیان بُرے لفظوں سے یاد کیے
جانے سے بچائے گا. پس اب میں حملہ آور ہوں گا اور اس پر چھا جاؤں گا،
میرے حملہ آور ہوتے ہی بہادرو تم بھی جھپٹ پڑنا." [۱]

راڈرک نے میدانِ جنگ میں اپنی فوجوں کی صف بندی کی، دوسری طرف طارق
اپنے ساتھیوں کے ساتھ اپنی فوج کے آگے تھا۔ گھمسان کی جنگ شروع ہوئی. اسی اثنا میں
پہلے سے طے شدہ پروگرام کے تحت توطی شہزادے طارق سے آملے جو پہلے راڈرک کے میمنہ و
میسرہ سپاہ کے سربراہ تھے. چنانچہ میمنہ ومیسرہ کے پاؤں اُکھڑ گئے. یہ جنگ کئی روز تک
جاری رہی. ایک روز طارق مجاہدین کو لیتا ہوا راڈرک کے قریب جا پہنچا، جونہی طارق
اس کے قریب پہنچا. راڈرک نے فرار ہونے ہی میں اپنی عافیت سمجھی۔ تعاقب کے باوجود
نہ مل پایا. کہا جاتا ہے کہ وادی لکہ کی لہروں نے اس کو دبوچ لیا۔

راڈرک کی پسپائی اور اس کے فرار ہوتے ہی اس کی فوج نے ہتھیار ڈال
دیے. طارق کو اتنی شاندار کامیابی کی امید نہ تھی. اس نے موسیٰ بن نصیر کو فوراً
اس کی اطلاع دی، موسیٰ نے جوابی خط میں طارق کو مزید فوجی اقدام کے لیے اس کی آمد
تک روک دیا، لیکن طارق سیاسی مصلحت اسی میں سمجھتا تھا کہ اس موقع سے مزید فائدہ
اُٹھایا جائے کہیں ایسا نہ ہو کہ عیسائی فوج اور رعایا از سرِ نو منظم ہو جائے اور اس کے لیے
نئی دُشواریاں پیدا ہو جائیں. چنانچہ اس نے مالِ غنیمت جمع کر کے واپس لوٹنے یا موسیٰ کا
انتظار کرنے کے بجائے مزید شہروں کو فتح کرنا شروع کر دیا۔

وادی لکہ کی جنگ میں کامیابی کے بعد طارق مدینہ شذونہ (Medina
Sidonia) المدوّر (Almadovar)، قرمونہ (Carmona) کی جانب بڑھا اور انھیں

فتح کرنے میں اسے کوئی خاص دشواری پیش نہ آئی۔ پھر وہ اشبیلیہ (Sevilla) کے شہر استجہ (Ecija/Astiji) پہنچا، یہ شہر دریائے شنیل (The Xenil) کے کنارے واقع ہے جہاں دو ماہ کی فیصلہ کن جنگ کے بعد جزیہ کی ادائیگی اور شہر کے والی کی حسب منشاء شرائط کی منظوری پر یہ شہر مسلمانوں کے قبضے میں آیا۔ طارق اپنی ناقابلِ تسخیر فوج کے ساتھ مختلف شہروں کو فتح کرتا ہوا آگے بڑھا۔ موسیٰ بن نصیر نے مزید آگے بڑھنے سے باز رہنے کی ہدایت کی مگر طارق اسپینی عوام اور امراء کے خوف و ہراس سے فائدہ اُٹھانا چاہتا تھا۔ اس نے اپنی پیش قدمی جاری رکھی۔ طارق بن زیاد کے حکم سے مغیث الرومی نے اپنی فوجی صلاحیتوں اور تجربوں سے قرطبہ (Cordova) فتح کرلیا، دوسری طرف ایک دوسرے فوجی دستے نے مالقہ (Malaga) تدمیر (مرسیہ کے قوطی سردار (Theodomir) کے نام کی معرب شکل ہے) اور البیرہ (Elvira) کو زیرنگیں کیا۔ تدمیر کے عیسائی حاکم تھیوڈومیر نے مسلمانوں کی اطاعت قبول کرلی اسے اس کی حکومت پر باقی رکھا گیا جس علاقے پر اس کی حکومت برقرار رہی۔ عربوں نے اس کا نام تدمیر رکھ دیا۔ یہ علاقہ موجودہ صوبہ مرسیہ (Murcia) میں واقع ہے۔ تدمیر کے مرنے کے کچھ عرصے بعد اس علاقے کا براہ راست انتظام مسلمانوں کے ہاتھ میں آیا۔

قوطیوں کا دارالحکومت طلیطلہ (Toledo) کو طارق بن زیاد نے یہودیوں کی مدد سے فتح کیا۔ مسلم فوج کے آنے کی خبر سنتے ہی شہر کے رؤساء اور پادری شہر چھوڑ کر بھاگ گئے۔ یوں ۷۱۱ء کے موسم گرما کے اختتام تک طارق بن زیاد اسپین کے نصف حصے پر قابض ہوگیا۔ اس نے قوطی حکومت کا خاتمہ کر کے مسلمانوں اور ان کے حلیفوں کو ان شہروں میں آباد کیا جنھیں عیسائی امراء چھوڑ کر شمال میں پناہ گزیں ہوگئے تھے۔ مسلم امراء جنھوں نے متعدد اضلاع اور شہروں کو فتح کیا تھا انھیں اعلیٰ عہدے دیے گئے۔

اندلس میں موسیٰ بن نصیر کی آمد

موسیٰ بن نصیر نے طارق بن زیاد کو مزید فوجی پیش قدمی سے روکا تھا لیکن طارق نے

صولاً اپنے افسر کے حکم کی نافرمانی کی۔ موسیٰ بن نصیر طارق کی حکم عدولی سے بے حد ناراض تھا۔ وہ
ٹھارہ ہزار فوج کے ساتھ جون ۷۱۲ء میں جزیرۂ خضرا کے پاس ایک پہاڑی پر اترا۔ اس
وج میں حبیب بن ابوعبدہ فہری جیسے یمنی امرا، بہت سے تابعین اور بربر سردار موجود تھے۔
کاؤنٹ جولین کئی عیسائی شہزادوں کے ساتھ موسیٰ بن نصیر کے ساتھ تھا۔ موسیٰ بن نصیر نے
یسے راستے کو اختیار کیا جس سے اس کا سامنا طارق سے نہ ہو۔ اس نے پہلے ان شہروں کی
فتح مکمل کرنی چاہی جو دوبارہ سرکشی پر آمادہ تھے جیسے مدینۂ شذونہ اور قرمونہ۔ اشبیلیہ کو
موسیٰ بن نصیر نے چند مہینوں کے محاصرے کے بعد فتح کیا۔ پھر لبلہ (Niebla) اور باجہ
(Beja) شہروں کو فتح کیا۔ مارچ۔اپریل ۷۱۳ء میں وہ ماردہ (Merida) پہنچے اور اس کا
محاصرہ کر لیا۔ شہر والوں نے اپنے قلعوں اور مورچہ بند فصیلوں کے ذریعے مسلم افواج کا مقابلہ کیا
تقریباً ایک سال کے محاصرے کے بعد یہ شہر جون ۷۱۳ء میں فتح ہوا موسیٰ نے اس کے بعد
طلیطلہ کا رخ کیا۔ طارق نے طلیطلہ سے باہر طلبیرہ (Talavera de la Reyna) میں
اس کا استقبال کیا۔ موسیٰ بن نصیر نے طارق سے باز پرس کی۔ بعض مورخین کے مطابق
طارق کی نافرمانی کے جرم میں اُسے کوڑے بھی مارے۔ تاہم بعد میں ان دونوں میں مصالحت
ہو گئی۔ پھر دونوں ارغون (Aragaon) کی طرف روانہ ہوئے۔ ارغون کے گورنر کاؤنٹ
فرتون (Count Fortun) نے موسیٰ کی اطاعت تسلیم کر لی اور اس نے اسلام قبول
کر لیا۔ سرقسطہ (Saragossa/Zaragoza)، برشلونہ (Barcelona)، استورقہ
(Astorga) وغیرہ نے ہتھیار ڈال دیے دو سال کے اندر تقریباً پورا اسپین (بشمول
موجودہ پرتگال اور شمال کے جبل (Pyreness) تک مسلمانوں کا قبضہ ہو گیا۔

ابھی طارق بن زیاد اور موسیٰ بن نصیر کی فتوحات اور انتظامی امور کا سلسلہ
جاری ہی تھا کہ خلیفہ ولید بن عبدالملک کا ایک قاصد ابونصر طارق بن زیاد اور موسیٰ بن
نصیر کو دمشق بلانے آ پہنچا۔ خلیفہ کے حکم کی تعمیل میں یہ دونوں واپسی کے لیے تیار ہو گئے۔
اندلس چھوڑنے سے پہلے موسیٰ بن نصیر نے نئے مفتوحہ ملک کے تمام ضروری انتظامات
کر دیے۔ اس نے اپنے بیٹے عبدالعزیز بن موسیٰ بن نصیر کو اندلس میں اپنا جانشین بنایا۔

ابھی موسیٰ دمشق سے واپسی کے راستے میں تھے کہ انھیں پہلے خلیفہ ولید بن عبدالملک کے خط سے ان کی بیماری کی اطلاع ملی جس میں تاکید تھی کہ وہ جلد دارالخلافہ پہنچ جائیں پھر دوسرا خط اسے ولی عہد سلیمان بن عبدالملک کا ملا کہ وہ اپنی آمد کو ولید کی موت تک موخر کردے۔ موسیٰ بن نصیر خلیفہ کے حکم کی تعمیل میں تیزی سے دمشق کی طرف بڑھتا رہا وہ ولید بن عبدالملک کی موت سے چالیس دن پہلے فروری ۷۱۵ء میں دمشق پہنچا۔ ولید نے اس کا شان دار استقبال کیا لیکن سلیمان بن عبدالملک کو یہ باتیں اچھی نہ لگیں اس نے خلافت کا عہدہ سنبھالتے ہی موسیٰ بن نصیر کو ذلیل کرنے ان کے کردار کو مجروح کرنے اور ان کے فوجی و انتظامی کارناموں کو بے وقعت بنانے کی اوچھی اور ذلیل حرکت کرنے پر آمادہ ہوگیا۔ موسیٰ بن نصیر کے ساتھ سلیمان نے جو کچھ کیا وہ ظلم اور ناانصافی کا بڑا افسوسناک مظاہرہ تھا۔

موسیٰ بن نصیر نے ۸۰ برس کی عمر میں جولائی ۷۱۶ء (ذی الحجہ ۹۷ھ) میں حج کے سفر کے دوران وفات پائی۔

طارق بن زیاد کے ساتھ خلیفہ سلیمان بن عبدالملک کا معاملہ بھی مناسب نہ تھا۔ اس نے فاتح اندلس کو اپنی بقیہ زندگی گمنامی میں گزارنے پر مجبور کردیا۔ اسی لیے اس کے بعد اس کی باقی زندگی کے حالات تاریخ میں نہیں ملتے۔

حواشی

۱ - گستاؤ لیبان : تمدن عرب۔ اُردو ترجمہ : سید علی بلگرامی، لاہور، ت، صفحہ ۹۱

۲ - تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔ محمد عنایت اللہ، اندلس کا تاریخی جغرافیہ، اسلام آباد، ۱۹۸۶ء، صفحات ۴-۲۰

۳ - تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔ اندلس کا تاریخی جغرافیہ، حوالہ سابق، صفحات ۳۵-۲۷

۴ - فلپ۔ کے۔ حتی نے اس واقعے کو فرضی قرار دیا ہے لیکن ایک تاریخی واقعے کو فرضی قرا

دینے کی کوئی وجہ درج نہیں کی ہے۔ ملاحظہ ہو: فلپ۔ کے۔ جتّی History of the Arabs، مارومیم، لندن، ۱۹۸۵ء، صفحہ ۴۹۴، حاشیہ۔ فلپ کے۔ جتّی کے موقف کی تردید کے لیے دیکھیے۔ ایس۔ ایم۔ امام الدین A Political History of Muslim Spain ڈھاکہ، ۱۹۶۹ء، صفحات ۱۴-۱۵

۵۔ ریاست علی ندوی، تاریخ اندلس، جلد اوّل، اعظم گڑھ، ۱۹۵۵ء، صفحات ۶۶-۶۷

۶۔ طارق بن زیاد کی تقریر کے یہ اُردو الفاظ مولانا ریاست علی ندوی کی کتاب "تاریخ اندلس" حوالہ سابق، صفحات ۲۰ ۹۰ سے ماخوذ ہیں۔ انھوں نے نفح الطیب جلد ا، صفحہ ۱۱۲ اور کتاب الامامۃ والسیاست، جلد ۲، صفحہ ۶۰ سے مرتب کیا ہے۔

فارسی زبان وادب ہندوستان میں

قمر غفار

وقت بدلتا ہے جغرافیائی ماحول تغیّر پذیر ہوجاتا ہے۔ تاریخ کے دھارے اپنا رُخ موڑ لیتے ہیں۔ اور اسی کے ساتھ ساتھ دنیا کی قدریں، اس میں بسنے والوں کے ذہنی رجحان اور کیفیات کے ساتھ بدلا کرتی ہیں۔ ڈاکٹر سید عبداللہ نے اپنی تالیف ادبیات فارسی میں ہندوؤں کا حصّہ کے دیباچے میں کیسی مدلّل تصویر کشی کی ہے لکھتے ہیں:

"وہ ہندو قوم جسے علامہ البیرونی بے حد تعزّز پسند اور خود پسند کہتا ہے جس کے نزدیک وید مقدس کے علاوہ کوئی کتاب الہامی اور آسمانی نہیں اور جو اپنے علوم، اپنے کلچر اور اپنی روایات پر اس قدر نازاں ہے کہ اپنے سوا سارے عالم کو ناشائستہ تصوّر کرتی ہے۔ اب اس کے افراد 'مرزا میاں' کہلانے پر فخر کرتے ہیں۔ شنکر اور کپیلا تلسی داس اور رامائن کے اقوال کے بجائے وہ سعدی اور حافظ، خیام اور رومی کے کلمات اور اشعار سے اپنے کلام کو آراستہ کرتے ہیں۔ تقریباً ہر ہندو مصنّف اپنی تحریر کو بسم اللہ الرحمٰن ... سے شروع کرتا ہے اور طلب توفیق پر ختم کرتا ہے۔ اسلامی مہینوں کی تعظیم کرتا ہے اور مسلمانوں کے طریقوں اور رسموں کی عزت کرتا ہے۔ یہ حقیقت میں ایک محیر العقول

انقلاب تھا جس کی ذمے داری بڑی حد تک فارسی زبان کی تعلیم تھی
جس کی بے نظیر سادگی، بے مثل رنگینی، دلآویز شیرینی اور حقائق سے
لبریز بلاغت نے آہستہ آہستہ دماغوں کو متاثر کیا اور ہندوستان
میں اسلامی ہندی کلچر کا ایک ایسا آمیزہ تیار ہوا جس کی نظیر دنیا
میں کم ملتی ہے۔"

اب اس دور کو اپنی صفات کے ساتھ آج کا ذہن قبول کرے یا نہ کرے یہ ایک
اریخی دستاویز ہے جس کو جھٹلایا نہیں جا سکتا، نظر انداز کردیں وہ اور بات ہے بہرحال:

تہذیب کے امکان بدل جاتے ہیں
تاریخ کے عنوان بدل جاتے ہیں
ہر دور کا ماحول الگ ہوتا ہے
ہر دور کے انسان بدل جاتے ہیں

اگرچہ فارسی زبان و ادب کے آغاز کا پیوند ہندوستان میں غزنوی حملوں سے جوڑا
جاتا ہے مگر داستان اس سے بھی قدیم ہے لیکن یہ بھی اپنی جگہ ایک امر واقعہ ہے کہ مغل
حکومت کو اس کے نقطۂ عروج کا زمانہ اور ہندو مسلم تہذیب کے امتزاج کا حسین سنگم کہا جا سکتا
ہے جس کی بنیاد ان مکتبوں اور مساجد کے ذریعے پڑی جہاں ہندو مسلم بغیر کسی مذہبی امتیاز
کے تحصیل علم کے لیے آتے تھے اور یہی کلچر دراصل باہمی بھائی چارے اور محبت و یگانگت کے
پودے کی آبیاری کر کے اس کو تناور درخت بنا رہا تھا۔

تاریخ کے آئینے میں ذرا سا جھانکیں تو منظر اس سے پہلے کی جھلک دکھاتا ہے
کہ تیسری صدی عیسوی میں صفاریوں نے جو ایرانی النسل تھے سندھ کو فتح کیا اور اس طرح پہلی
بار یہاں کے باسیوں کو فارسی زبان کے لوگوں سے میل جول کا موقع ملا۔ اصطخری اور ابن
حوقل نے اپنی تالیف المسالک والممالک میں لکھا ہے کہ صفاریوں کے عہد میں مکران کے
لوگ فارسی اور مکرانی بولتے تھے۔ اس زمانے سے لے کر وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ زبان و
ادب اور تہذیب و تمدن کا رشتہ باہم استوار ہی ہوتا گیا یہاں تک کہ بعض اوقات جدا گانہ

تمیز کرنا بھی مشکل ہو جاتا ہے۔

زبان وادب کا یہ لین دین کوئی ون وے ٹریفک نہیں تھا بلکہ داد وستد کے پلڑے کسی نہ کسی شکل میں تقریباً ہم وزن ہی رہے۔ ایک طرف فارسی رواج کا نقطۂ عروج ہندو لیکھکوں کی شکل میں نظر آتا ہے تو دوسری طرف ہند کے کلچر اور زبان کا گہرا رنگ امیر خسرو کی شاعری اور آثار (دوسری تصانیف) کے تابلو پر پوری آن بان کے ساتھ مسکراتا ہے۔ اب یہ اور بات، فارسی زبان نے اپنی شیرینی اور غنی ہونے کے سبب اگر ہندوستان کی بیشتر زبانوں کے دامن پر اپنے موتی ٹانک دیے ہیں تو فارسی کی چادر پر ہندی الفاظ جگنو کی طرح جگمگاتے نظر آتے ہیں۔ ہندوستان میں دن کو آٹھ پہروں میں بانٹ گیا ہے۔ پہر کو گھڑی بھی کہتے ہیں عمل صالح میں جو شاہجہاں کے دور کی تاریخ ہے صالح کنبو نے کس انداز سے گھڑی کا لفظ فارسی عبارت میں استعمال کیا ہے ملاحظہ ہو:

"بعد از گذشتن سہ و نیم گھری کہ بحساب دقیقہ سنجان ساعت شناس یک ساعت و بیست و چہار دقیقہ باشد" یا جیسے لفظ شادی جس کو فارسی زبان میں عام طور سے خوشی و مسرت کے معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے اور ہندوستان میں اس کے معنی ومفہوم ازدواج کے ہیں۔ قاچاری دور کے سفیر نے اپنے سفر نامۂ انگلستان بعنوان "حیرت نامۂ سفراد" میں کلمۂ شادی کو ازدواج ہی کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اسی طرح فیضی کے خطوط کے مجموعے لطیفۂ فیاضی میں "پان" سے ضیافت کا تذکرہ ملتا ہے۔ کلمہ پان جو اپنے قالب ومفہوم دونوں کے اعتبار سے ٹھیٹ ہندوستانی ہے۔ ایک اور جگہ "کیلے" کے لیے موز کی جگہ کیلے ہی لکھا ہے۔ بہرحال ان چند تشنہ مثالوں سے مراد یہ ہے کہ فارسی زبان وادب بھی یہاں کے کلچر اور زبان سے بے ساختہ متاثر ہوا۔

یہ اثر و نفوذ اور پسندیدگی کوئی اجباری چیز نہیں تھی کہ صاحب، حاکمِ وقت کی زبان ہے اور سب پر قانونی طور پر لاگو کی جاتی ہے۔ یہ اور بات کہ امورِ مملکت میں دخیل عہدہ داران کو فرائض کی انجام دہی اور معاملات کی جانچ پڑتال کے لیے جاننا ضروری لگا ہو ورنہ یہ تو زبان کی خود اپنی شیرینی اور زیبائی ہے کہ دوسروں کو اپنی طرف متوجہ

کرتی ہے' فارسی جو گل و بلبل کی زبان' تہذیب و تمدن کی پہچان' علم و حکمت کی دعویدار' تصوّف و عرفان کی علمبردار' عشق و محبت کی رازدار ہے' وہ تو خود دلوں میں اور زبانوں میں اپنا گھر بناتی چلی گئی۔

تہذیب و زبان کے اس امتزاج و اتحاد نے جہاں ہند و فارسی اہلِ قلم کو جنم دیا وہاں غزنوی دور سے مسلمان فارسی گو شعرا ملی جلی ہندی فارسی میں بھی طبع آزمائی کرتے رہے. اب ان کی کاوشیں دست و بردِ زمانہ کا شکار ہو جائیں وہ الگ سی بات ہے جیسے مسعود سعد سلمان کا ہندی دیوان یا غوری دورِ حکومت کی تالیف "پرتھوی راج راسا" جس کی صحت پر محققین متفق الرائے نہ ہوں یہ اُن کا میدان ہے۔ بہرحال چاند کوی کی ہندی میں فارسی زبان کی چاشنی خوب موجود بتائی جاتی ہے اور یوں آہستہ آہستہ وقت کے ساتھ پنپتا غیر مسلموں کا ایک طبقہ فارسی میں اپنی تصانیف یادگار چھوڑتا چلا گیا۔ سکندر لودھی کے دور کی یادگار برہمن نام کا ایک ہندو شاعر' اس کا شعر ملاحظہ ہو :

دل خون نشدی چشم تو خنجر نشدی گر
رہ گم نشدی زلف تو ابتر نشدی گر

اس طرح دھیرے دھیرے فارسی کی شیرینی اہلِ ہند کے دل و دماغ میں سرایت کرنے لگی جس کا اثر ان کی چال ڈھال رفتار و اطوار میں نمایاں ہوا۔

ہم نے تہذیبوں اور زبان کے ملاپ کی تصویر کشی میں ہندی و فارسی دونوں کے نفوذ کا رُخ نمایاں کرنے کے لیے مغل عہد میں خاص طور سے دورِ اکبری اور اس سے ماقبل امیر خسرو کو مثال بنایا ہے۔ جہاں ایک طرف فارسی تہذیب کے گلاب کھلتے ہیں تو دوسری طرف ہندی گلستانِ ادب اپنی بہار دکھاتا ہے۔

ابن بطوطہ نے اپنے سفرنامے میں ایک عجیب و غریب حکایت نقل کی ہے۔ اگر اس کو مکمل طور پر صحیح مان لیا جائے تو یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس عہد کی خواتین بھی اس زبان سے ناآشنا نہیں تھیں۔ وہ لکھتا ہے' ایک ہندو بیوہ ستی ہونے کے لیے آگ کے شعلوں کے پاس کھڑی ہے وہ لوگوں سے بگڑ کر کہتی ہے :

"مارامی ترسانی از آتش - ما می دانیم او آتش است رہا کنی مارا۔"

بہرحال اس طرح کا عمل اور ردعمل قانون فطرت کے مطابق ہے جب دو برتن یکجا ہوں تو ٹکراتے ہیں اور اس سے کھنک کی آواز ظہور میں آتی ہے اور جب معاشرتی، سماجی اور سیاسی تال میل ہو تو پھر ایک تیسری تہذیب وجود میں آتی ہے۔ جس کو ملی جلی تہذیب کہتے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عہد مغول سے پہلے فارسی کا رچاؤ اس طرح کیوں نہ ہوا! تو ظاہر سی بات ہے مغلیہ دور حکومت تک فارسی سرکاری زبان تسلیم نہیں کی گئی تھی اور دوسرے اس سے قبل مالگزاری کا اہم محکمہ غیر مسلموں کے ہاتھ میں تھا جن کی زبان ہندی تھی لیکن جب راجہ ٹوڈرمل نے ہندی کی جگہ فارسی کو دفتری زبان قرار دیا تو ہندو حضرات تیزی سے اس کی طرف متوجہ ہوئے اور اپنی ذہانت و مہارت کا ثبوت دیا۔ اکبری عہد میں نہ صرف فارسی خوب پھلی پھولی بلکہ ہندی بھی ہر دلعزیز رہی۔ خود اکبر کے زمانے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اکبر رائے تخلص سے ہندی میں شعر کہا کرتا تھا۔ اسی گنگا جمنی دور میں ترجمہ و تالیف کا کام بھی تیزی اور بہتات کے ساتھ ہوا جس کے نتیجے میں مہابھارت، رامائن، وید، نل ودمن، لیلاوتی وغیرہ فارسی تراجم وجود میں آئے۔

اسی اختلاط کے نتیجے میں جہاں سبک ہندی اور ہندو مسلم فن معماری کا وجود ظہور میں آیا وہیں مصوری کے میدان میں ہندی ایرانی دبستان نے جنم لیا۔ نیز فن موسیقی میں تبادلے کی ابتدا ہوئی۔ "خیال راگ" جس کا موجد سلطان حسین شرقی کہا جاتا ہے ہندی موسیقی میں رواج پاگیا اور ہندی موسیقی کا جزو "دھرپد" مسلم موسیقی میں پیوست ہوگیا۔ غرض کہ گوشے بھی ہندو اکابرین کی آمد کی رونقوں سے خالی نہیں رہے۔ جہاں راجہ ٹوڈرمل رائے منوہر کی شخصیات نمایاں ہیں۔

ٹوڈرمل کی تصنیف خزانۂ اسرار جس کا نسخہ ڈاکٹر سید عبداللہ کی اطلاع پنجاب یونیورسٹی کی لائبریری میں موجود ہے اس کی ابتدائی سطور ملاحظہ فرمائیں:

"سپاس بقیاس حضرت مالک الملکی کہ خانہ ہر در وجود انسان را بچراغ عقل منور گردانید و بنور انصاف و معرفت بہرہ وری شعا۔

انوار بخشیدہ .... راجہ ٹوڈرمل از دیر باز رہ گم کردۂ خارستان جہل و نادانی بود۔ برھبری کرم عمیم خویش راھنمای گلستان معرفت گردانید۔"

راجہ ٹوڈرمل کی یہ تصنیف مشکوک ۔ بہرحال اس کی تہوں کو زیروزبر کرنا محققین کا کام ہے ۔ ہماری کوشش کا دائرہ تو فارسی نفوذ کی حد تک ہے ۔

اکبری دور کے پیداوار شعرا میں ایک شاعر مرزا منوہر توسنی ہے جس کو نہ صرف فارسی سے شغف ہے بلکہ خیالات میں اسلامی آمیزش بھی۔ بدایونی نے اس کے حالات میں لکھا ہے :

"منوھر نام دارد ولد لون کرن' راجہ سانبر است کہ در نمک زار مشہور است و این حصۂ نمک در سخن او تاثیر این سرزمین است۔ صاحب حسن غریب و ذہن عجیب است اول اورا محمد منوھر می خوانند بعد از آن مرزا منوھر خطاب یافت و پدرش با وجود کفر' بشرف و افتخار مباھات ہمین محمد منوہر می گفت ھرچہ مرضیٔ طبع پادشاھی نبود طبع نظمی دارد از دست۔"

شیخ مستغنی برین و برہمن مغرور کفر
مست حسن دوست را با کفر و ایمان کار نیست

ایک اور :

بی عشق تو در د جگر لبالب نار است
بی درد تو در سرم سراسر خار است
بت خانہ و کعبہ ھر دو نزدم کفر است
مارا بہ یگانگیٔ ایزد کار است

زمانی کہ تخلص لوی داد ندایں چند بیت گفتہ کہ :

شربت آشامیا در بزم ما دردی کشان
کز جگر درکف کباب و خون دل در ساغر است

ننگ مردانست حرف از جان و دل گفتن بعشق
دل چو خونِ سخت بستہ جان چو بادِ صراست
توسنی پردہ سمند شوق در میدان عشق
می رسی ایمن بمقصد رحمت چون اکبراست

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی مدح میں لکھتا ہے:

تعالی اللہ عجایب بارگاہ است
کہ غیر از کعبہ و بت خانہ راہست
علی بگزیدہٗ لطف اللہ است
بہ محشر مہربان راعذر خواہ است
نہ گنجد وصف حیدر در بیان ھا
بود در منقبت قاصر زبانھا

پس اس سے ظاہر ہوا کہ اگر ایک طرف آخری عمر میں داراشکوہ کا جھکاؤ ویدانت کی طرف ہے تو دوسری طرف ہندو شعراء کا دل بھی اسلام دوستی اور اس کے قھرمانوں سے خالی نہیں۔

تیرھویں صدی ہجری میں گنیش داس کی تالیف منشاٗت منشی جو چار فصلوں پر پھیلی ہوئی ہے اس میں پہلا خط خدا کے نام ایک عریضہ ہے اور بھگوان داس ہندی نے اپنی تالیفات سفینۂ ہندی اور تذکرہ حدیقہ ہندی کے ساتھ ساتھ رسول اکرمؐ کے حالات زندگی پر بھی ایک رسالہ سوانح النبوۃ کے نام سے تحریر کیا ہے۔

فارسی زبان و ادب کا مزاج شروع ہی سے روادارانہ رہا ہے۔ اس کے یہاں صنم و خدا، دیر و حرم، کعبہ و بت خانے میں کوئی فرق نہیں رہا جس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔ ساتھ ہی مسلمانوں میں ایک مخصوص قسم کا تصوف ویدانت کے سبب سے آیا جو دو قوموں کے بیچ میل و محبت او یگانگت کا پل بھی بنا اور افکار میں بہت سی جدتوں اور مسائل جدید بھی مثلاً وحدۃ الوجود، ترکِ دنیا، دنیا کے مذاہب میں ہم آہنگی، وحدت،

نسل انسانی وغیرہ وغیرہ۔

شاعر چندر بھان برہمن کے دیوان برہمن کا ایک نسخہ پبلک لائبریری پنجاب میں موجود ہے۔ "ترک دنیا" کا نمونہ اس کے کلام سے ملاحظہ ہو:

ہر کہ دارد ہوس عشق نشانی با اوست
چون گل لالہ بہ دال داغ نھانی با اوست
در جھان باش ولیکن زجھان فارغ باش
ھر کہ فارغ زجہانست جہانی با اوست
مرد را سود و زیان در نظر آید یکسان
ھر کہ شد درگرو سود' زیانی با اوست

وحدت میں کثرت، کثرت میں وحدت تصوّف ہی کی دین ہے۔ آنند رام مخلص لکھتا ہے:

دنیا ہم مرارت جمال ازلی ست
می باید دید و دم نمی باید زد

نعانی شیرازی نے کہا ہے:

مشکل حکایتیست کہ ہر ذرہ عین اوست
اما نمی توآن کہ اشارت بہ او کنند

وحدت نسل انسانی کے بارے میں سوامی بھوپت رائے بیراگی تخلص بیغم کا خیال ہے:

کافر و مومن' فرنگی و یہود
ارمنی و گبر د ترسا جھود
ہیچ کس از جود حق محروم نیست
سر این معنی بکس مفہوم نیست

ہر ہمہ را داد ایزد دست و پا
ہر ہمہ را داد حق برگ و نوا

اور سعدی کا پیغام "بنی آدم اعضای یک پیکرند" ایک ہی ندی کے دو دھارے ہیں۔ خدا

کا جلوہ ہر جگہ موجود ہے۔ دیوان چندربھان سمجھاتا ہے:

بانی خانہ و بت خانہ و می خانہ یکیست
خانہ بسیار ولی صاحب ہر خانہ یکیست
گل یکی خار یکی بشاخ یکی تاک یکیست
نزد ارباب نظر ہر خس و خاشاک یکیست

اور نظیری کہتا ہے:

دی راہب بتخانہ بمن راہ حرم را
نزدیک نمود ارچہ بس دور نما بود

مہاتما بدھ فرماتے ہیں کہ میں خدا کو ہر جگہ تلاش کرتا رہا مگر وہ خود میرے دل میں موجود تھا
اس ہی خیال کو عرفی شیرازی رباعی کے جامے میں پیش کرتے ہیں:

جمعی ز کتاب و سخنت می جویند
جمعی ز گل و نسترن می جویند
آسودہ جماعتی کہ رو از ہمہ چیز
برتافتہ از خویشتنت می جویند

دنیا میں ہر چیز آنی جانی ہے سوائے اخلاص کے۔ چندربھان اور حافظ کے یہاں
کیسی مماثلت پائی جاتی ہے:

حافظ: خلل پذیر بود ہر بنا کہ می بینی
مگر بنای محبت کہ خالی از خلل ست

چندربھان: بنای قصر جہاں را ثبات ممکن نیست
بہ غیر اساس محبت کہ دیر بنیاد ست

سکھوں میں اگرچہ بعض وجوہات کی بنا پر فارسی وہ مقبولیت نہ پا سکی جو ہندوؤں
کے یہاں ملتی ہے تاہم مکمل طور سے وہ بھی دامن نہ بچا سکے۔ گورونانک جی نے اپنے کلام
میں فارسی الفاظ کا استعمال بکثرت کیا ہے۔

ظفرنامہ کے نام سے ایک رسالہ گوروگوبند سنگھ کی طرف بھی منسوب کیا جاتا ہے۔
مہاراجہ رنجیت سنگھ کے دورِ حکومت میں بہت سے امورِ مملکت کے لیے فارسی زبان کام میں لائی جاتی تھی اور انگریزوں سے خط وکتابت کے دوران بھی وسیلہ یہی زبان تھی۔ خود سکھ حضرات کے پانچویں گرو ارجن کی زبان ملاحظہ فرمائیں:

تلنگ محلہ پنج گھرا
خاک نور کردن عالم دنیای
آسمان زمین درخت آب
پیدایش خدائی

بندے چشم دیدن فنای
غافل ہو اے۔ رہاؤ
غائبان حیوان حرام کشتنی
مردار، بخورای
دل قبض، قبضہ قادرو
دوزک سزای

ولی نعامت برادران
دربار ملک خانای
جب عزائیل بستی
تب چہ کاری بدائے
حوالی معلوم کردن
پاک اللہ
بگو نانک ارداس
پیش درویش بندہ

گرونانک کا دیکھیے :

راگ تلنگ محلہ اکھرا

اک اونکار ست نام کرتا پُرکھ

نربھو نرویر اکال مورت اجونی

سے بھنگ گور پرساد

یک عرض گفتم پیش تو

درگوش کن کرتارا

حقا کبیر کریم تو

بی عیب پروردگارا

دنیا مقام فانی

تحقیق دل دانی ارہاؤ

جنّ[1] پسر پدر برادران

کس نیس دستگیر

آخر بیفتم کس ندارد

چون شود تکبیر

شب روز گشتم درہوا

کردیم بدی خیال

گاھی نہ نیکی کار کردم

مم[2] این چنین احوال

بدبخت ہم چو بخیل غافل

۱۔ جنّ یعنی عام آدمی

۲۔ مم = من = میں

بی نظیر بی باک

نانک بگوید جن ترا

تیرے چاکران پا خاک

گرو نانک $\frac{۴۲۱}{۴۲۲}$

گورو گرنتھ صاحب سے ایک اور مثال ملاحظہ ہو :

پیر پیگامبر سالک صادق شہدے اور شہید

شیخ مشایخ قاضی ملا اور درویش رشید

اس شعر میں "شہدے" اور کلمہ "اور" کے علاوہ کوئی غیر فارسی لفظ نہیں پھر بھی شعر فارسی نہیں۔ یہ ہوتے ہیں زبان کے اثرات اور اس کی میٹھی میٹھی آمیزش۔

بہر حال ملی ہم بستگی کے سبب ہی تاریخ میں ہندو شعراء کے سلسلے کا باب کھلا اور یوں دو تہذیبیں ایک دوسرے میں شیر و شکر ہوگئیں۔

تصویر کا دوسرا رخ امیر خسرو بھی ہیں جن کے یہاں جنم کے اعتبار سے ہندوستانی ہونے کے سبب ہندوستانی تہذیب و تمدن کی چھاپ تو ہے ہی ہندی زبان نے بھی اپنے گہرے نقوش چھوڑے ہیں۔

امیر خسرو ہندی و فارسی تمدن کے بین بین ایک موہنی تصویر ہیں جس نے ہندی تہذیب کے نہال میں اسلامی تمدن کی قلم لگا کر ایک خوشنما پودا لگایا جو آگے چل کر سائے دار خوبصورت تناور درخت بن گیا اور اسی ہندوستانی تہذیب کی بنیاد پر اکبر نے ہندوستانی قومیت کی عمارت کھڑی کی۔

ہم فی الحال خسرو کے یہاں صرف اس ہندی زبان کی آمیزش سے بحث کریں گے جو ایک خاص لچک کے ساتھ ان کے فارسی کلام میں پائی جاتی ہے۔ طوطیٔ ہند کے فارسی کلام میں کھڑی بولی کا استعمال ملاحظہ ہو۔ چند مثالیں :

پتلی پسری کہ می فروشد تیلی

از دست و زبان چرب او واویلی

خالی بہ پیش دیدم و گفتم کہ تل است
گفتا کہ بروئیست درین تل تیسلی
(یعنی ان تلوں میں تیسل نہیں۔ پھسلاؤ مت جاؤ راستہ ناپو)
گجری کہ تو در حسن و لطافت چو مھی
آن دیگ دھی بر سر تو چتر شھی
از ھر دو لبت قند و شکر می ریزد
ہرگاہ بگوئی کہ دھی لیو دھی
'دہی' 'لودھی' کو کس خوبصورتی کے ساتھ سمویا ہے۔ ایک اور مثال :
رفتم بہ تماشائی کنار جوی
دیدم بہ لب آب زن ہندوی
گفتم صنما بھای زلفت چہ بود؟
فریاد برآورد کہ "دُر دُر موی
آخری مصرع فارسی اور ہندی دونوں کا ہے اور خالص کھڑی بولی کا بھی۔ دُر بمعنی موتی اور دُر زنانہ محاورہ بھی ہے جو گنگا جمنا کے دوآبے میں بولا جاتا ہے۔ اس طرح 'مو' بمعنی بال' اور ہندی تخاطبی کلمہ ہے۔ مثلاً موئے دور ہو میری نظروں سے۔ موئے کو ایسا ماروں گی وغیرہ وغیرہ۔ اور دلچسپ سنیے :
گفتم کہ درین خانہ مامون تو مانم
گفتا کہ درین خانہ بلائیست ممانی
مامون یعنی کہ داعی اور ممانی زن داعی ۔ دوسرے مصرعے میں ممانی نے ایک عجیب ظریفانہ رنگ پیدا کیا ہے۔ فارسی میں ممانی قطع نظر طرز استعمال کے ماموں ممانی کے کلمات نے ہندی معاشرت کی ایک تصویر دکھادی ہے۔
اسی طرح ان کی مشہور غزل "زحال مسکیں مکن تغافل" جس کا ہر دوسرا مصرع ہندی ہے۔ مقبول عام بھی ہے اور جو مشترکہ زبان کا ایک خوبصورت نمونہ بھی ہے۔

امیر خسرو نے نثر میں بھی ایک ملی جلی زبان کو جنم دیا سید سلیمان ندوی امیر خسرو کے بارے میں لکھتے ہیں:

"امیر خسرو نے ہندوستان کو اپنی آنکھوں کا سُرمہ بنایا۔ گویا وہ نسلاً ترک تھے لیکن ان کا دل ہندوستان کی مٹی سے بنا تھا۔ انھوں نے فارسی اور ہندی بھاشاؤں کو ملاکر ایک نئی زبان بنانے کی کوشش کی اور سب سے پہلے اس ملی جلی زبان میں شاعری کی بنیاد رکھی"۔

دیوگری جس کو خسرو عروس البلاد کے نام سے یاد کرتے ہیں جہاں کے پان اور گنّے ان کو بہت پسند آئے اور جب سیتا پھل نام کا ایک میوہ ان کو پیش کیا گیا تو بولے۔ "سچے مسلمان کے لیے مشکل ہے کہ اس مجسم شرافت اور نیک خاتون کا نام اپنی زبان پر لا سکے۔ لہٰذا آج سے اس پھل کا نام شریفہ ہے" اور آج بھی زیادہ تر اس پھل کو شریفہ ہی کہتے ہیں۔

پروفیسر خلیق احمد نظامی لکھتے ہیں:

"آج کا مورخ جب ہندی قرونِ وسطیٰ سے اس کے بہترین تہذیبی نمونے کے متعلق سوال کرتا ہے تو جواب میں امیر خسرو ہی کا چہرہ نظر آتا ہے"۔

فارسی ہندی تہذیب و تمدّن اور زبان وادب کی ہم آہنگی نیز ملّی تعلق کی داستان یوسف و زلیخا اور امیر حمزہ کی طرح طوالانی ہے جو ہر رات گزر جانے پر اگلی شب کے لیے تلچھٹ کی مانند باقی رہ جاتی اور داستان کی دلچسپی بڑھتی ہی جاتی، چون بود آن داستان کی مانند۔ اسی دل چسپی کے تجسس کا لاسہ دکھا کر مناسب یہی ہے کہ اپنی بات کو یہیں روک دوں کہ محبت کے افسانوں کا اختتام نہیں ہوا کرتا، موثر ضرور ہوتے ہیں اور یوں بھی:

"بسیار مرو تیز کہ این راہ دراز است" ◆◆

عہد نوابین اودھ کے چند فارسی تذکرے

زاہدہ خاتون

چند صدی قبل خطۂ اودھ ہندوستان کے ایک عظیم گہوارۂ علم و ادب کے طور پر مشہور تھا جہاں ایسے ایسے جید علماء و فضلاء، مشائخ اور صوفیائے کرام نیز سخنوران کامل گزرے ہیں جن کے علمی کارناموں اور فیوض و برکات نے نہ صرف مشرقی خطے، بلکہ سارے ہندوستان کو روشن و تابناک کیا تھا۔

جب دہلی میں مغلیہ سلطنت زوال کی منزلوں سے گزر رہی تھی، مشرقی ہندوستان کے اس خطے میں تہذیب و تمدن اپنے بام عروج پر تھا۔ یہاں جو حکومت برسر اقتدار آئی اس کا سلسلہ نواب سعادت خاں برہان الملک سے شروع ہو کر واجد علی شاہ پر ختم ہوا۔ یہ عرصہ تقریباً ڈیڑھ سو سال (۱۷۲۱ء تا ۱۸۵۶ء) پر محیط ہے۔ اس دوران گیارہ حکمراں تخت سلطنت پر جلوہ افروز ہوئے۔ ان میں سے ابتدائی چھ حکمراں نواب وزیر کہلائے اور آخری پانچ فرمانروا بادشاہ۔

اس وقت اودھ کے حدود اربعہ، مشرق میں غازی پور، بنارس اور گورکھپور کے اضلاع سے مغرب میں بدایوں، بریلی، رام پور اور پیلی بھیت کے اضلاع تھے۔ شمال میں اس کی سرحدیں نیپال سے جڑتی تھیں اور جنوب میں دریائے جمنا تک کے علاقے اس کے حدود مملکت میں شامل تھے۔

اولین تین فرمانرواؤں (سعادت خاں برہان الملک، ابوالمنصور صفدر جنگ، شجاع الدولہ) نے فیض آباد کو اپنا دارالحکومت قرار دیا لیکن چوتھے حکمراں نواب آصف الدولہ نے فیض آباد کی سکونت ترک کر کے لکھنؤ کو اپنا مسکن بنایا اور اس شہر کو دارالسلطنت کا درجہ دیا۔ لکھنؤ اور فیض آباد کے علاوہ اودھ کے دیگر تمام قصبات و قریات علم و ادب کے مراکز کی حیثیت سے تاریخ میں اپنا علیحدہ مقام رکھتے ہیں۔ بلگرام، کاکوری، سندیلہ، جائس، نصیر آباد، قنوج، کنتور، نیوتنی، صفی پور نیز الہ آباد کے اطراف میں غازی پور، بنارس، سلطان پور، رائے بریلی، پرتاپ گڈھ اور جونپور وغیرہ ایسے مقامات ہیں جن کے تذکرے کے لیے الگ الگ دفتر درکار ہوں گے۔

بہرکیف ان نوابین کا زمانہ فارسی زبان و ادب کا عہد زریں کہا جا سکتا ہے۔ ہر چند کہ اس زمانے میں اُردو زبان نے اپنے قدم جما لیے تھے اور فارسی روبہ زوال تھی تاہم اس کا کارواں ایک بار پھر ترقیوں کی طرف جادہ پیما ہوا۔ چونکہ یہاں کے حکمراں ایرانی النسل تھے لہٰذا فارسی علوم و ادبیات سے انھیں غایت درجہ دلچسپی تھی۔ یہ شعر و ادب کے قدرداں ہی نہ تھے بلکہ سخن گستر اور سخن شناس تھے۔ ان کی فیاضیوں کا ہی یہ اثر تھا کہ اس زمانے میں علوم و فنون نے بہت زیادہ ترقی کی۔ نظم و نثر میں مختلف موضوعات پر ایسی بے شمار تصنیفات وجود میں آئیں جو آج ہمارے لیے علم کا معدن ہیں اور ہمارے کتب خانوں کی زینت ہیں۔

نوابین اودھ نے فنون لطیفہ اور علم و ادب سے دلچسپی کی سابقہ روایات کو نہ صرف برقرار رکھا بلکہ انھیں ہر طرح فروغ اور استحکام بھی بخشا۔ ان کے عہد میں عوام نے جن میں ہر قوم اور طبقے کے لوگ شامل تھے، فارسی جیسی شیریں اور بلیغ زبان کو نہایت دلچسپی سے سیکھا۔ نتیجے کے طور پر نہایت سلیس، فصیح اور آسان زبان میں لاتعداد تصنیفات معرض وجود میں آئیں۔ سرزمین اودھ نے ایسے ایسے مایہ ناز ادیب اور شاعر پیدا کیے جو اپنی طرز نگارش، حسن بیان، زبان کی صفائی، شیریں اور سلاست و روانی میں ہر طرح سے ممتاز و ممیز تھے۔

تاریخ و تذکرہ نگاری اور سیر و سوانح کے موضوعات پر بہت سی تصنیفات منظر عام پر آئیں، نہ صرف نوابین اودھ بلکہ دیگر ریاستوں کے تاریخی، جغرافیائی اور ثقافتی حالات پر بھی بکثرت کتابیں تصنیف ہوئیں۔ تذکرہ نگاروں میں سے بعض ایسے گزرے ہیں جن کے نام آج بھی زبان زد خاص و عام ہیں اور جن کی خدمات محققین کے لیے مشعل راہ ہیں۔ چنانچہ یہاں عہد مذکور کے چند اہم فارسی تذکروں کا مختصر جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

۱۔ تذکرہ شعرائے اُردو

میر حسن نے اپنا یہ لافانی شاہکار فیض آباد میں ۱۷۷۰ء سے ۱۷۷۸ء کے درمیان لکھا۔ اُردو شعراء کے حالات پر فارسی زبان میں یہ تذکرہ خاص اہمیت کا حامل ہے۔ اس تذکرے میں مصنف نے شعراء کے حالات اور ان کے کلام پر نقد و تبصرہ پیش کیا ہے۔ یہ تمام شعراء متقدمین، متوسطین اور متاخرین بالترتیب تین طبقات میں تقسیم کیے گئے ہیں۔ طبقۂ اوّل میں زیادہ تر دکنی شعراء کا ذکر ہے۔ دوسرا طبقہ "شعرائے اواخر عہد فرخ سیر اور ابتدائے سلطنت محمد شاہ" تک کے شعراء پر مشتمل ہے۔ تیسرے طبقے میں معاصرین شعراء کے حالات اور ان کے کلام پیش کیے گئے ہیں۔ ان شعراء کی کل تعداد ۳۰۴ ہے۔

اس تذکرے کی خاص خوبی یہ ہے کہ اس سے اس زمانے میں فیض آباد کی ادبی نشستوں پر پوری روشنی پڑتی ہے۔ اس کا شمار اُردو شعرا کے مستند اور معتبر تذکروں میں کیا جاتا ہے۔

۲۔ تذکرہ گلشن سخن

گلشن سخن کے مصنف میرزا کاظم مبتلا لکھنوی ہیں۔ اُردو شعراء کا یہ دوسرا تذکرہ ہے جو نوابین اودھ کے زمانے میں فارسی میں لکھا گیا۔ اس کے دیباچے میں ایک قطعہ سے اس کا سال تالیف ۱۷۸۰ء (۱۱۹۴ھ) نکلتا ہے۔

آبِ رنگ اس کا ہے جوں باغ ارم   نہیں اس کے مقابل گلشن

سال تاریخ میں پوچھا ان سے | جو تھے اس فن کے سخن سنج سخن
سب لگے کہنے کہ اک عمر کے بعد | آج پھولا ہے سخن کا گلشن

۱ ۱ ۹ ۴ ہجری

بعض حالات وواقعات اس ہجری کے بعد کے بھی ملتے ہیں۔ تذکرہ میں تین سو اکیس شعراء کے حالات اور ان کے منتخب اشعار ہیں[۱]۔ تذکرے کے دیباچے سے ایک مختصر عبارت ملاحظہ ہو :

"چنان بہ خاطر رسید کہ از کلام ریختہ گویان سابق وحال کہ دریں زمان کمال اشتہار در قلمرو ہندوستان دارند ... منتخب نمودہ صحیفۂ جمع نماید تا از مطالعۂ آن شیفتگان محبوبانِ معنی حظی وافر بردارند۔ الحمد نواسب العطایا کہ در اندک زمان کامیاب گردیدہ و بہ مقصد رسیدہ۔ چون عقدۂ خاطر را بہ ناخن حسن انجام تالیف کشود مسمیٰ بہ گلشن سخن نمود" [۲]

اس تذکرے میں خاص بات قابل ذکر یہ ہے کہ مصنف نے انتخاب کلام کے لیے دواوین کے مطالعے پر کافی توجہ دی ہے۔ اس تذکرے کا ایک قلمی نسخہ رام پور رضا لائبریری میں تھا جس کو مسعود حسن رضوی ادیب نے مرتب کر کے ۱۹۶۵ء میں نظامی پریس لکھنؤ سے شائع کروایا۔

۳۔ سفینۂ ہندی

تذکرۂ ہذا کے مصنف بھگوان داس ہندی ہیں۔ یہ تذکرہ تین سو پینتیس فارسی شعراء کے حالات اور ان کے نمونۂ کلام پر مشتمل ہیں اس کا سال تصنیف ۱۸۰۴ء ہے۔ مادۂ تاریخ "باغچہ بہار" سے نکلتا ہے :

این باغچہ یافت حسن اتمام | یارب نرسد گہی زوالش
گلہای خرد درو شگفتہ | شد "باغچہ بہار" سالش

۱۲۱۹ ہجری

اس تذکرے میں شعراء کے حالات وواقعات کے علاوہ ان کے کلام پر تنقیدی جائزے بھی شامل ہیں۔ اس کا واحد نسخہ خدابخش لائبریری پٹنہ میں محفوظ ہے[۳۹]۔ عطاالرحمٰن عطا کاکوی اس کتاب کے مقدمے میں لکھتے ہیں :

"این تذکرہ بر بنائے نایابی قابل قدر است ونیز اہمیتش برین سبب زیادی شود کہ مصنف احوال شعرائے معاصرین را بہ تفصیل نوشتہ است وتاریخ ولادت ووفات ودیگر معلومات علمی وسیاسی وملکی بکار بردہ"[۴۰]

عطا کاکوی نے ۱۹۵۷ء میں اس تذکرے کو مرتب کر کے ادارۂ تحقیقات عربی و فارسی پٹنہ سے شائع کروایا۔

۴۔ عقدِ ثریا

اس کے مصنف غلام ہمدانی مصحفی ہیں۔ ۱۷۸۵ء میں مصحفی نے شعرائے فارسی کا یہ تذکرہ لکھا۔ مادہ تاریخ "زہی باغ باصفا" نکلتی ہے :

این روضہ شد چو ساختہ چون روضہ بہشت
تاریخ یافت خامہ زہی باغ باصفا

۱۱۹۹ ہجری

اس تذکرے میں عہد محمد شاہ سے شاہ عالم کے عہد (۱۷۱۹ء۔ ۱۸۲۲ء) تک کے ایک سو سینتیس شعراء کے احوال شامل ہیں۔

تذکرہ نویسی کے میدان میں یہ مصحفی کی کوششوں کے سلسلے کی پہلی کڑی ہے۔ اس تذکرے کے لکھنے کی ابتدا دہلی کے زمانۂ قیام میں ہوئی اور تکمیل لکھنؤ میں ہوئی۔ مولوی عبدالحق نے اسے مرتب کیا اور ۱۹۳۴ء میں انجمن ترقی اُردو حیدرآباد (دکن) کی جانب سے برقی پریس دہلی سے شائع ہوا۔

۵۔ تذکرۂ ہندی

اس تذکرے کے مصنف بھی مصحفی ہیں۔ ۱۷۸۶ء میں مصحفی نے اپنے شاگرد میر مستحسن خلیق کی فرمائش پر تذکرہ ہندی کی ترتیب کا کام شروع کیا جو ۱۷۹۵ء میں مکمل ہوا۔ اُردو شعراء کے حالات پر مصحفی کا یہ کارنامہ قابلِ تعریف ہے۔ اس میں ایک سو اٹھاسی شعراء اور پانچ شاعرات کو شامل کیا گیا ہے۔ ۱۹۳۳ء میں مولوی عبدالحق کے مقدمے کے ساتھ ترقی اردو کے سلسلۂ مطبوعات کے تحت شائع ہوا۔ اس کا ایک نسخہ خدابخش لائبریری پٹنہ میں ہے۔

۶۔ ریاض الفصحاء

یہ بلند پایہ تصنیف بھی مصحفی کے قلم کی دین ہے۔ اس میں اردو اور فارسی دونوں زبانوں کے تقریباً تین سو بائیس شعراء شامل ہیں۔ ان میں دوسو بہتّر ریختہ گو ہیں، سینتیس شاعروں کا فارسی کلام ہے اور تیرہ شاعروں کے انتخاب میں اُردو اور فارسی دونوں زبانوں کے اشعار شامل ہیں۔ ان میں سے بعض شعراء کا ذکر سابقہ تذکروں (عقدِ ثریا اور تذکرۂ ہندی) میں بھی ہے۔ ریاض الفصحاء اس تذکرے کا تاریخی نام ہے، جس سے ۱۲۲۱ھ (۱۸۰۶ء) برآمد ہوتا ہے۔ اپنے شاگرد لالہ چینی لال حریف کی فرمائش پر مصحفی نے اس تذکرے کی شروعات اسی سنہ میں کی تھی۔ ۱۸۲۱ء میں یہ تذکرہ پایۂ تکمیل کو پہنچا۔ مصحفی کے ان تذکروں کی نمایاں اور امتیازی خصوصیت سوانحی اور تنقیدی عناصر کا امتزاج ہے۔ سنین اور تواریخ کے حوالے کم ہیں۔ اس کا مخطوطہ خدابخش لائبریری پٹنہ میں محفوظ ہے۔ مولوی عبدالحق نے ۱۹۳۴ء میں اس تذکرے کو مقدمے کے ساتھ ترقی اُردو کے سلسلۂ مطبوعات کے تحت شائع کروایا۔ مرتبہ نسخے میں تین سو اکیس شاعر ہیں۔

۷۔ انیس العاشقین

اس تذکرے کے مصنف رتن سنگھ زخمی ہیں۔ انھوں نے ۱۸۲۹ء میں فارسی

شعراء کا یہ ضخیم تذکرہ تصنیف کیا۔ دو حصوں پر مشتمل اس تذکرے میں شعراء کے اشعار کی تعداد دو ہزار سے بھی تجاوز کر گئی ہے۔ پہلا حصہ آبرو سے شروع ہو کر ضیائی پر ختم ہوتا ہے اور دوسرا حصہ طالب سے شروع ہو کر یونس پر ختم ہوتا ہے۔

تذکرے میں شعراء کے احوال نہایت مختصر ہیں بلکہ بعض جگہوں پر تو صرف ایک یا دو سطر پر ہی اکتفا کی گئی ہے۔ اس کے پہلے حصے کا قلمی نسخہ پنجاب یونیورسٹی (لاہور) کے کتابخانے میں ہے۔ دوسرا حصہ جس میں ۱۱۷۲ شعراء کا تذکرہ شامل ہے۔ کتابخانہ گوری پرشاد (لکھنؤ) میں ہے۔[۵]

۸۔ انیس الاحباء

تذکرہ انیس الاحباء کے مصنف موہن لعل انیس ہیں۔ یہ تذکرہ ۱۷۸۳ء میں لکھا گیا۔ چنانچہ کتاب کے آخیر میں درج ذیل قطعہ ملتا ہے:

این نسخہ کہ رشک باغ بی سی جلیس | چوں ساخت انیس از گل شعر نفیس
سالش ز چمن طراز دانش جستم | فی الفور گفت این بود باغ انیس

۱ ۱ ۹ ۷ ہجری

یہ تذکرہ خاص طور پر مرزا فاخر مکین اور ان کے شاگردوں کے احوال پر مشتمل ہے۔ خود مصنف نے اس بات کی صراحت اس تذکرے کے مقدمے میں کی ہے۔ تذکرۂ ہذا میں دو باب ہیں۔ باب اول میں تینتیس مسلمان شعراء ہیں۔ باب دوم میں چھ ہندو شعراء ہیں۔ اس کے علاوہ کتاب کے خاتمے پر مولف نے گیارہ شاعروں کا مزید ذکر کیا ہے۔ اس طرح شعراء کی کل تعداد پچاس ہے۔ اس کا قلمی نسخہ خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری پٹنہ میں ہے۔

۹۔ خلاصۃ الافکار

اس کے مصنف مرزا ابوطالب اصفہانی لکھنوی ہیں۔ اس تذکرے کی شروعات ۱۷۹۲ء میں ہوئی اور ۱۷۹۳ء میں یہ مکمل ہوا۔ تذکرے کے دیباچے میں مصنف نے ایسے

سترہ قطعات کہے ہیں جس سے تذکرے کے آغاز و انجام کی صحیح تاریخ نکلتی ہے۔

اس تذکرے میں چار سو چورانوے شعراء کے احوال ہیں جن میں متقدمین، متاخرین اور معاصرین سبھی کو شامل کیا گیا ہے۔ احوال کم ہیں مقابلتاً نمونۂ کلام زیادہ ہے۔ ابوطالب نے اس تذکرے کی تالیف کے سلسلے میں لکھا ہے:

"بسیاری از کتابہا را مطالعہ کردہ وچون بشعر خیلی علاقہ داشت از مدتی تصمیم گرفتہ بود کہ تذکرہ ای از شعرای متقدم و متاخر تالیف کند کہ مورد پسند خاطر مردم باشد..."[۶]

اس کا مکمل قلمی نسخہ تہران یونیورسٹی کے کتاب خانے میں ہے۔ ◆◆

حواشی

۱۔ گلشنِ سخن: مردان علی خاں مبتلا لکھنوی۔ مرتبہ: مسعود حسن رضوی ادیب (مقدمہ)

۲۔ گلشنِ سخن (قلمی) رضا لائبریری رامپور

۳۔ عطاء الرحمٰن کاکوی نے اسے مرتب کیا اور مقدمے کے ساتھ ۱۹۵۰ء میں شائع کروایا۔

۴۔ سفینۂ ہندی: (مقدمہ) بھگوان داس ہندی

۵۔ تذکرہ نویسی فارسی در ہند و پاک: دکتر علی رضا نقوی، ص ۵۲۶

۶۔ تذکرہ خلاصۃ الافکار: ابوطالب اصفہانی (مقدمہ) بحوالہ تفضیح الغافلین: ابوطالب اصفہانی (مقدمہ)

فارسی غزل نو کے کچھ ترجمے

آصف نعیم

۱۹۷۸ء تک ایرانی فارسی شاعری شعر نو اور اسلوب نیمای کے زیر اثر نظم نگاری سے عبارت رہی ہے۔ غزلوں کا رواج منہ کا مزہ بدلنے سے زیادہ کی نوعیت کا نہ تھا۔ ۱۹۷۸ء کے اواسط میں انقلاب کے دوران اور پھر اس کے بعد غزل کا دوبارہ چلن ہوا۔ غزل نو نے اپنی نئی شعریات جن امور میں ترتیب دی ہے وہ کلاسیکی غزل سے بالکل مختلف ہیں۔ غزل نو کلاسیکی غزل کے بجائے شعر نو سے اپنے طرز اظہار کے تاسیسی معیار فراہم کرتی ہے۔ غزل نو نے زبان کو برتنے کا سلیقہ شعر نو سے ہی سیکھا ہے۔ یہاں تعبیرات اور الفاظ اسی طرح ابہام انگیز ہیں جو شعر نو کی خاصیت تھے۔ غزل نو کلاسیکی غزل کی طرح مختلف الموضوع ہونے کے بجائے شعر نو کی مانند عمودی وحدت کی حامل ہے۔

انقلاب کے بعد کے شعراء نے غزل نو کے جن موضوعات سے نئی جہتوں کی وسعت بخشی ہے ان میں متصوفانہ سریت کے ساتھ ساتھ رزمیہ کا عنصر بہت نمایاں ہے۔ سری نرمی اور باریکی میں رزمیہ کی درشت ناکی اور ضخامت کی آمیزش نے غزل نو کو انوکھا لب لہجہ بھی عطا کیا ہے اور انھیں علاقوں سے منسلک ترکیب سازی کے تجربات جیسے "مناجات سرخ"، "خونگریۂ زخم"، "چشمہای"، "عقاب غیرت"، "سپاہ گل" سے غنی بھی۔

غزل نو کو موضوع اور طرز اظہار کے اعتبار سے دو گروہوں "اعتدال پسند" اور

"ترکیب ساز" میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اعتدال پسند شعرا میں سیمین بہبہانی ("خطی ز سرعت و از آتش" "دشت ارژن") محمد علی بہمنی ("گاهی دلم برای خودم تنگ می شود") بہمن صالحی ("کسوف طولانی") سہیل محمودی ("دریا در غدیر" "فصلی از عاشقانه ها") حمید سبزواری ("سرود سپید") حسین اسرافیلی ("تولد در میدان") حسن حسینی ("هم صدا با حلق اسماعیل") عباس خوش عمل ("در نگاه ترنم") سلمان هراتی ("دری به خانهٔ خورشید" "آسمان سبز") قیصر امین پور ("تنفس صبح") سرفہرست ہیں۔ ساعد باقری ("نجوای جنون") پرویز بیگی حبیب آبادی ("غریبانه") نوذر پرنگ ("فرصت درویشان") ضیاء الدین ترابی ("گلوی عطش") فاطمه راکعی ("سفر سوختن") پرویز عباسی داکانی ("لحظه های سبز") احمد عزیزی ("روستای فطرت") علیرضا قزوه ("از نخلستان تا خیابان") عبدالجبار کاکائی ("آوازهای واپسین") نصرالله مردانی ("قیام نور" "خون نامهٔ خاک") فخرالدین مزارعی ("سرود آرزو") مشفق کاشانی ("آذرخش") یوسفعلی میرشکاک ("از چشم اژدها" "ماه و کتان" "قلندران خلیج") زهره نارنجی ("پروانه در باغ ابریشم") ترکیب سازوں میں نامی ترین شاعر قرار دیے جاتے ہیں۔ ان شاعروں نے تخلیقی توانائی سے بھرپور ترکیب سازی میں اپنی انفرادیت کی راہ نکالی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ ان شعرا کی ترکیبوں کا علاقہ اسلامی انقلاب کے پس منظر میں الٰہیات سے جدا نہیں ہے۔ غزل نو میں تجربے کی شکل میں ایک اور قابل ذکر چیز جو سامنے آئی ہے وہ یہ کہ یہاں دونوں گروہوں کے شعرا مصرعوں میں ارکان اور ان کی برابری کو بہت ضروری نہیں سمجھتے ہیں۔

ذیل میں غزل نو کی بعض مثالیں مع ترجمہ پیش کی جاتی ہیں:

(۱)

مناجات سرخ

به پرده های نگاهم چو دوست قد آراست
فغان ز مردم چشمم به آسمان برخاست
تو در نهان کد این سپیده دم خفتی

که گرمیٔ نفست از دم خلق پیداست
دوباره عشق مگر خیمۀ جنون زده است
که حجم دشت پر از بوی محمل لیلا است
به بوی سرخ شهیدان به هرزه پویه مکن
نشانشان به دل لاله‌های این صحرااست
سرابخانۀ ما جای تو نه بود، آری
نهنگ حادثه را آشیان دل دریاست
به بوی خون و خطر باره را رکاب زدیم
کجاست صحنۀ میدان که روز غیرت ماست
چه گفته‌ای به مناجات سرخ، بالب عشق
که در تمامت صفت آسمان چنین غوغاست

(حسین اسرافیلی: از "تولد در میدان")

ترجمہ

میری نگاہوں کے پردوں پر دوست نے جب قد کو آراستہ کیا
تو میری آنکھوں کی پتلیوں کی فغاں آسمان تک پہنچ گئی
تو کس سویرے کی پوشیدگی میں سویا تھا
کہ دمِ صبح سے تیرے نفس کی گرمی ہویدا ہے
عشق نے پھر سے شاید خیمۂ جنوں لگا دیا
کہ محمل لیلا کی مہک سے فضائے دشت پُر ہے
بے نتیجہ، شہیدوں کی سرخ بو کا پیچھا نہ کر
ان کے نقوش اس صحرا کے دلِ لالہ میں ہیں
ہمارا سرابخانہ تیری جگہ نہ تھی، ہاں

نہنگ حادثہ کا آشیاں، سمندر کا دل ہے
بوے خون وخطر کے لیے ہم نے گھوڑا تیار کردیا
عرصۂ میدان کدھر ہے کہ یہ ہماری غیرت کا دن ہے
دھان عشق سے مناجات سرخ میں کیا کہہ دیا
کہ ساتوں آسمانوں میں ایک شور ہے

(۲)

تقصیر عشق بود

باران گرفت نیزہ وقصد معاف کرد
آتش نشست خنجر خود را غلاف کرد
گوی کہ آسمان سر نطقِ فصیح داشت
با رعد سرفہ ھای گران سینہ صاف کرد
تا رازِ عشق ما بہ تمامی بیان شود
با آبِ دیدہ آتشِ دل ائتلاف کرد
جاری دگر برای عبادت نیافت عشق
آمد بہ گردِ طائفۂ ما طواف کرد
اشراق ھرچہ گشت حریمِ دگر نیافت
در گوشہ ای ز مسجدِ دل اعتکاف کرد
تقصیرِ عشق بود کہ خون کرد بے شمار
باید بہ بیگناھی دل اعتراف کرد

(قیصر امین پور، از "تنفس صبح")

ترجمہ

بارش نے نیزہ اُٹھایا اور جنگ کا قصد کیا
آگ بجھ گئی اور اس نے اپنے خنجر کو غلاف میں ڈال دیا
گویا کہ آسمان نطق فصیح کی ٹھانے تھا
اس نے بجلی کی کڑک سے بلغم آلود سینے کو صاف کیا
تاکہ ہمارے عشق کا راز پوری طرح بیان ہوجائے
(اس نے) آتش دل کو آب دیدہ سے ملادیا
عشق کو عبادت کے لیے کوئی اور جگہ نہ ملی
(وہ) ہمارے گردہ کے گرد طواف کرنے آگیا
جتنا بھی درخشاں ہوا کوئی ضریح نہ پاسکا
(وہ) مسجد دل کے ایک گوشے میں معتکف ہوگیا
عشق کی غلطی تھی کہ اس نے بے شمار خون کیے
دل کی بیگناہی کا اعتراف کرنا چاہیے

(۳)

دلم گرفتہ، ای دوست

دلم گرفتہ، ای دوست! ھوای گریہ با من،
گر از قفس گریزم، کجا روم، کجا، من؟
کجا روم، کہ راہی بہ گلشنی ندانم،
کہ دیدہ برگشودم بہ کنج تنگنا، من

نه بسته ام به کس دل، نه بسته کس به من نیز!
چو تخته پاره بر موج ' رها' رها' رها' من
زمن هر آنکه او دور، چو دل به سینه نزدیک'
به من هر آنکه نزدیک' از او جدا ' جدا' من
نه چشم دل به سوی ' نه باده در سبویی
که ترکنم گلوی به یاد آشنا' من
ز بودنم چه افزود؟ نبودنم چه کاهد؟
که گویدم به پاسخ که زنده ام چرا من؟
ستاره ها نهفتم ' در آسمان ابری
دلم گرفته ' ای دوست! هوای گریه من '

(سیمین بهبهانی ' از "دشت ارژن")

ترجمہ

میرا دل رنجیدہ ' اے دوست! میرے ساتھ گریہ کی آرزو '
اگر پنجرے سے بھاگوں ' کہاں جاؤں ' کہاں ' میں؟
کہاں جاؤں ' کہ باغ کا راستہ نہیں معلوم '
اس لیے کہ تنگ گوشے میں آنکھ کھولی تھی ' میں نے
نہ میں نے کسی میں دل لگایا ' نہ کسی نے مجھ میں ہی!
موج پر پڑے کے ٹکڑے کی طرح ' آزاد ' آزاد ' آزاد ' میں
جو مجھ سے دور ' دل کی مانند سینے کے نزدیک '
جو مجھ سے نزدیک ' اس سے جدا ' جدا ' میں
نہ دل کی آنکھ کسی طرف ' نہ سبو میں شراب
کہ دوست کی یاد میں گلا تر کروں ' میں

میرے ہونے سے کیا اضافہ ہوا، نہ ہونے سے کیا گھٹے گا؟
میں کیوں زندہ ہوں مجھے جواب میں کون بتائے گا؟
میں نے ابر آلود آسمان میں ستارے چھاپے
میرا دل رنجیدہ، اے دوست! میرے ساتھ گریہ کی آرزو

(۴)

بہ شکر نقش قلم

چہ کم داری ای دل کہ غم داری ای دل
چو غم داری ای دل چہ کم داری ای دل
بدین بی نیازی سزد گر نیازی
بہ جاھی کہ برتر ز جم داری ای دل
خوشا دردمندی کہ درمان نجوید
کہ ہم درد و درماں بہ ھم داری ای دل
چو نی چند می نالی از بینوایی
کہ صد نینوا زیر و بم داری ای دل
مکن شکوۂ بی ثباتی ز دوراں
بہ شکری کہ نقش قلم داری ای دل
نمردند عشاق و ھرگز نہ میری
اگر عشق را محترم داری ای دل
ز سرمایۂ جاودانی ترا بس
کہ ہستی و رنگ عدم داری ای دل

صمد را بہ جان بندگی کن مبادا!
کہ در آستینت صنم داری ای دل

(حمید سزاواری' از "سرود سپید")

ترجمہ

اے دل تیرے پاس غم ہے یہ کیا کم ہے
اے دل جب تیرے پاس غم ہے تو کیا کمی ہے
اس بے نیازی پر اگر تو ناز کرے تو درست ہے
اے دل یہ جاہ جم سے برتر ہے
واہ واہ وہ دردمند کہ جسے درماں کی تلاش نہیں
اے دل تیرے پاس درد و دوا یکجا ہیں
بینوائی کا نالہ نے کی طرح کب تک
اے دل تیرے پاس نغمۂ نے کے سیکڑوں زیر و بم ہیں
زمانے کی بے ثباتی کی شکایت نہ کر
اس شکر میں کہ اے دل تیرے پاس پنسل اور اس کے خطوط ہیں
عاشقوں کو موت نہیں آتی، تو بھی ہرگز نہ مرے گا
اے دل اگر تو عشق کا احترام کرے گا
بے نیازی کی بندگی صدق دل سے کر
اے دل تیری آستین میں صنم ہے

۵

سیاه گل

می آید از دیار بهاران سیاه گل
بر سر نهاده دختر صحرا کلاه گل
با جنبش دلاور جنگل۔ چریک باد
در خون کشد به بیشهٔ شب پادشاه گل
آرد دوباره رایت خونین به اهتزاز
برگور لاله هائے جوان داد خواه گل
با بانگ پر طنین ظفر کاوهٔ بهار
فرمان داد آورد از بارگاه گل
طبل نبرد می زند امشب امیر ابر
دارد سر ستیز مگر با سیاه گل
همخوابه در حصار چمن باصبا شدن
در دادگاه حادثه باشد گناه گل
دریاب ای منیژهٔ جادوگر نسیم
با سحر عشق بیژن شبنم ز چاه گل
یک کهکشان ستارهٔ مینک شگفته است
در آسمان سبزیه اطراف ماه گل
دست کریم ابر برافشانده بے شمار
الماس های روشن باران براه گل
در شیب پته های شقایق عروس روز
شوید به چشمه مرمر تن در پناه گل

بیدار ماندہ چشم من آں سوی شب ہنوز
در انتظار آمدنت ای پگاہ گل
(نصر اللہ مردانی' از "قیام نور")

ترجمہ

دیار بہاراں سے پھول کی فوج آرہی ہے
جنگل کی بیٹی نے سر پر پھول کی ٹوپی پہنی
دلاور جنگل کی تحریک سے۔ ہوا کی چھاپہ مار فوج
بادشاہ گل کو صحرائے شب میں لہولہان کرتی ہے
پھول کا انصاف چاہنے والا پھر سے خونین جھنڈے کو
جوان لالوں کی قبر پر پھیرا رہا ہے
کاوۂ بہار کامیابی کی گونجنے والی آواز کے ساتھ
پھول کی بارگاہ سے انصاف کا فرمان لارہا ہے
سردار ابر آج کی رات جنگ کا نقارہ بجاتا ہے
شاید سپاہ گل سے جنگ کا ارادہ رکھتا ہے
حصار چمن میں صبا کے ساتھ ہم بستر ہونا
واقعہ کی عدالت میں گل کا گناہ ہے
اے منیژہ اے جادوگر نسیم ڈھونڈلا
عشق کے جادو (کی مدد) سے پھول کے کنوئیں سے بیژن نامی شبنم کو
ستارۂ مینک کی ایک کہکشاں کھلی ہوئی ہے
سبز آسمان میں ماہ گل کے چاروں طرف
ابر کے دستِ کریم نے بے شمار بکھیر رکھے ہیں
گل کے راستے پر بارش کے چمکتے ہوئے ہیرے

شایق کی پہاڑی کے ڈھلوان پر دن کی دلہن
گل کے سائے میں مرمریں جسم کو چشمے میں دھو رہی ہے
میری آنکھیں اب بھی تمام رات جاگ رہی ہیں
تیری آمد کے انتظار میں اے پھول کی صبح

حسین اسرافیل کی لفظیات اور تراکیب پر نادر نادر پور کا اثر بہت نمایاں ہے۔ سرافیلی کا شعری رویہ نادر پور کی طرح زمینی حقیقت کو ماورائی بنانے کا ہے۔ وہ جذبات کو رکھ رکھاؤ (Decorum) کے ساتھ گرفت میں لیتے ہیں۔ کلاسیکی ارجمندی نہ ہونے کے جد بھی ان کی غزلوں میں اسلوب کا شکوہ

قیصر امین پور کی شاعری ارادے (Intention) کو بلندی تو بخشتی ہے لیکن یہ بلندی رزمیہ ضخامت کی بلندی نہیں بلکہ ان الفاظ کی اتفاقی بلندی ہے جنھیں امین پور نے رزمیہ کی سرزمین سے غزل کی رسومیات میں قابلِ قبول بنایا ہے۔ اس کے برعکس نصر اللہ مردانی کی شاعری میں رزمیہ عظمت غزل کی تار و پود میں پیوست نظر آتی ہے۔ نصراللہ مردانی غزل نو کے ان شاعروں میں سے ہیں جنھوں نے تغزل میں رزمیہ لحن کی آمیزش سے غزل کو ایک ایسی جہت دی ہے جس میں رزمیہ فشار تو محسوس ہوتا ہے لیکن غزل پر
نہیں ظاہر ہوتا۔ مردانی کے ہاں لفظ اس طرح خلق ہوئے ہیں جیسے وہ لاتحل مبہم کا اُبہت انگیز محلول ہوں۔

سیمین کی تازہ کاری کا دائرہ زبان سے لے کر کمتر استفادہ اوزان اور محسوسات کے تجربات تک پھیلا ہوا ہے۔ وزن نیمائی کی پیروی میں انھوں نے جہاں محسوس کیا ہے وہاں وزن توڑنے کو اوزان کی برابری پر ترجیح دیتا ہے۔ زبان کی (Autonomy) انھیں شعرِ نو کی روایت سے ملی ہے۔ ان کی زبان بیانیہ سے زیادہ کلامی ہے۔ خالص بیان کے بجائے زبان کے (Non vertical dimensions) ان کی شاعری میں (Speaking Subject) اور (Signified) کو (Synchronic Flow)

میں ضم کر دیتے ہیں۔ حمید سبزواری غزل نو کی اس روایت کے اہم نمائندے ہیں جن کی زبان اور جن کے اندازِ بیان میں صوفیانہ شاعری کی علویت تغزل میں ڈھل گئی ہے۔ انقلاب اسلامی کے پس منظر میں الٰہیاتی ملاحظات نے ان کی شاعری کو اس سری روایت سے ہم آہنگ کیا ہے جو انھیں حافظ سے ملی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ ان کی سریت میں حافظ کی سی شدت اور ڈھلوانی بہاؤ نہیں ہے۔ تہوں سے عاری ہونے کے باوجود ان کی لفظیات میں خوبصورتی ہے۔ ◆◆

اردو شاعری میں گاندھی جی کا ذکر

جگن ناتھ آزاد

اُردو شاعری میں مہاتما گاندھی کا ذکر ایک ایسا موضوع ہے جس کے بارے میں تفصیل سے کچھ کہنے کے لیے تو نہ جانے کتنے روز تک مسلسل بات چیت کرنا پڑے۔ لیکن اس کے مختصر ذکر کے لیے بھی وہی کوشش کرنا پڑے گی جو ایک محاورے کی رو سے سمندر کو کوزے میں بند کرنے کے لیے درکار ہے۔

مہاتما گاندھی کے زمانے سے لے کر آج تک شاید ہی اُردو کا کوئی شاعر ایسا ہو جس نے گاندھی جی کا ذکر اپنے کلام میں نہ کیا ہو۔ اب سیکڑوں بلکہ ہزاروں شعرا کا محض نام لینے کے لیے بھی کئی گھنٹے درکار ہیں۔ اس لیے میں یہ سوچ رہا ہوں کہ اس وقت میں اُردو کے صرف چھ بڑے شاعروں کے ناموں کا انتخاب کرلوں اور بغیر کسی تمہید کے، ان شعرا کے کلام میں گاندھی جی کا ذکر جس طرح آیا ہے اُسے اپنے تاثرات کے ساتھ سامعین کی خدمت میں پیش کر دوں اور حضرات یہ چھ شعرا ہیں: اکبر الٰہ آبادی، برج نرائن چکبست، اقبال، ظفر علی خاں، محروم اور جوش ملیح آبادی۔

اُردو شاعری میں ہمیں مہاتما گاندھی کا ذکر سب سے پہلے اکبر الٰہ آبادی کے یہاں نظر آتا ہے۔ یوں تو اکبر الٰہ آبادی کے نام سے گاندھی نامہ بھی منسوب ہے لیکن غالباً گاندھی نامہ اکبر الٰہ آبادی کی کسی کتاب یا مجموعۂ کلام کا نام نہیں ہے۔ شاید کسی نے

بھی اکبر کے اشعار گاندھی جی کے متعلق یا اُن کی تعلیم کے متعلق مرتب کیے ہوں یا ممکن ہے اس طرح کا کوئی کتابچہ چھپا بھی ہو لیکن مجھے تلاش بسیار کے باوجود "گاندھی نامہ" کے نام سے اکبر الٰہ آبادی کی کسی کتاب یا کتابچے کا سُراغ نہیں مل سکا۔

آج تو ملک کے مختلف فرقوں میں ایک دوسرے کے بارے میں شکوک و شبہات کا دور ہے اور سیاسی جماعتوں میں جو گنتی کے چند ایک پُرخلوص رہنما ہیں وہ قومی یک جہتی کی اہمیت پر زور دیتے ہیں لیکن گاندھی جی کے وقت میں ملک کی حالت اتنی خراب نہیں تھی۔ وہ غلامی کا دور تھا اور مہاتما گاندھی کا عقیدہ یہ تھا کہ ملک کی گردن سے غلامی کا جوا اتار پھینکنے کے لیے ہندو مسلم اتحاد بہت ضروری ہے۔ اکبر اس زمانے میں گاندھی ایسے باغی کی تعریف کھُل کے تو نہیں کر سکتے تھے لیکن گاندھی جی کی تعلیم کو انھوں نے جسے ہم آپ ہندو مسلم سکھ عیسائی کے باہمی اتحاد کی تعلیم کا نام دیں یا قومی یکجہتی کی تعلیم کہیں یا حب الوطنی اور قوم پرستی کی تلقین کہیں اپنی شاعری کے ذریعے سے ملک کے گوشے گوشے میں پھیلایا۔ مثال کے طور پر چند اشعار دیکھیے :

ہندو و مسلم ایک ہیں دونوں
یعنی یہ دونوں ایشیائی ہیں
ہم وطن، ہم زبان و ہم قسمت
کیوں نہ کہہ دوں کہ بھائی بھائی ہیں

چغلیاں اک دوسرے کی وقت پر جڑتے بھی ہیں
ناگہاں غصّہ جو آجاتا ہے لڑ پڑتے بھی ہیں
ہندو و مسلم ہیں پھر بھی ایک اور کہتے ہیں سچ
ہیں تنظر آپس کی ہم ملتے بھی ہیں لڑتے بھی ہیں

لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ شیلشنر جج ہونے کی وجہ سے اکبر نے گاندھی جی کی تعلیم ہی کا ذکر اپنی شاعری میں کیا ہے اور اُن کا نام لینے سے گریز کیا ہے۔ ایسا

نہیں ہے بلکہ بڑے حوصلے سے یہ کہا ہے:

مدخولۂ گورنمنٹ اکبر اگر نہ ہوتا
اس کو بھی آپ پاتے گاندھی کی گوپیوں میں

زینتِ عشق اگر میں نے نہ باندھی ہوتی
عقل میری بھی یہاں حامیٔ گاندھی ہوتی

اپنے انتقال سے دو تین روز پیشتر یہ شعر کہا:

گاندھی میں سب بھلائی لیکن وہ محض بےبس
صاحب میں سب بُرائی لیکن وہ خوب چوکس

برج نرائن چکبست کا کلام حُبّ الوطنی کے جذبے سے معمور ہے۔ اُن کے کلام میں اگرچہ گاندھی کا ذکر صرف ایک بار آتا ہے لیکن گاندھی جی کی تعلیمات بھرپور طریقے سے ملتی ہیں۔ دراصل چکبست ایک ماڈریٹ تھے اور گاندھی ایک اکسٹریمسٹ اور چکبست برطانیہ کے زیر سایہ ہوم رول ہی کو بہت کچھ سمجھتے تھے مثلاً اُن کا یہ شعر دیکھیے:

طلب فضول ہے کانٹے کی پھول کے بدلے
نہ لیں بہشت بھی ہم ہوم رول کے بدلے

۱۹۱۴ء میں جنوبی افریقہ میں ہندوستانیوں پر ظلم وستم کا پہاڑ ٹوٹ رہا تھا اور گاندھی جی افریقہ ہی میں ان مظلوموں کی طرف سے انگریزوں کی حکومت کے سامنے سینہ سپر تھے تو چکبست نے ایک درد بھری نظم کہی جو اب "فریادِ قوم" کے نام سے مشہور ہے۔ شروع میں اس نظم کا عنوان تھا "مرثیۂ قوم" اور ضمنی عنوان تھا "یعنی مرثیۂ دور افتادگانِ جنوبی افریقہ" اور اس ضمنی عنوان کے بعد مہاتما گاندھی کا نام یوں درج تھا:

بخدمت خدائے قوم مسٹر کرم چند گاندھی

نثار ہے دلِ شاعر ترے قرینے پر
کیا ہے نام ترا نقش اس نگینے پر[۲]

یہ نظم ایک مسدس ہے جو اس بند سے شروع ہوتی ہے :

وطن سے دور تباہی میں ہے وطن کا جہاز
ہوا ہے ظلم کے پردے میں حشر کا آغاز
سنیں تو ملک کے ہمدرد، قوم کے دمساز
ہوا کے ساتھ یہ آتی ہے دکھ بھری آواز
وطن سے دور ہیں ہم پر نگاہ کر لینا
ادھر بھی آگ لگی ہے ذرا خبر لینا

علامہ اقبال کے کلام میں گاندھی جی کا براہ راست ذکر تو غالباً دو بار ہی آیا ہے اور اس دربار کے ذکر میں ایک بار انھوں نے اپنی نظم میں گاندھی جی کے افکار کی حمایت کی ہے۔ نظم یہ ہے :

گاندھی سے ایک روز یہ کہتے تھے مالوی
کمزور کی کمند ہے دُنیا میں نارسا
نازک یہ سلطنت صفت برگِ گل نہیں
لے جائے گلستاں سے اُڑا کر جسے ہوا
گاڑھا ادھر ہے زیب بدن اور زرد ادھر
صرصر کی رہگذار میں کیا عرض ہو بھلا
پس کر رہے گا گرد رہِ روزگار میں
دانہ جو آسیا سے ہوا قوت آزما
بولا یہ بات سُن کے کمالِ وقار سے
وہ مردِ پختہ کار و حق اندیش و باصفا

"جارا حریف ِ سعیِ ضعیفاں نمی شود

صد کوچہ است در بن دنداں خلالِ ما!"

لیکن دوسری جگہ اس شعر میں اقبال نے گاندھی جی کے فلسفے کو یہ کہہ کر ادھورا فلسفہ کہا ہے:

رِشی کے فاقوں سے ٹوٹا نہ برہمن کا طلسم

عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کارِ بے بنیاد

اقبال کے گاندھی جی کے فلسفۂ عدم تشدد سے اختلاف کے باوجود میرا خیال اقبال کی اُس وسیع القلبی کی طرف جاتا ہے جس کی بدولت انھوں نے گاندھی جی کو رِشی کا مرتبہ دیا ورنہ گاندھی جی کی زندگی میں بھی اور زندگی کے بعد بھی سارے ملک نے اُنھیں رشی کا مرتبہ نہیں دیا۔ اقبال نے گاندھی جی کو رِشی کہہ کر گاندھی جی کے احترام میں مزید اضافہ کیا ہے اور جہاں تک قومی یک جہتی یا حُب الوطنی یا گاندھی جی کی تعلیمات کا تعلق ہے اقبال کی شاعری کا خاصا حصّہ ان خوبیوں کی تجلّی سے جگمگا رہا ہے۔

مولانا ظفر علی خان ایک شاعر، ادیب اور صحافی ہونے کے علاوہ ملک گیر شہرت کی سیاسی شخصیت بھی تھے۔ وہ آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے رُکن تو تھے ہی لیکن جہاں تک مجھے یاد آتا ہے وہ کانگریس کی ورکنگ کمیٹی کے بھی رُکن تھے۔ خیر یہ بات آج تک بات چیت میں اتنی اہم نہیں ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ کانگریس میں اکثر وہ مہاتما گاندھی کے ہم آواز و ہم آہنگ رہے۔ جب دونوں میں اختلافات پیدا ہو گئے تو ظاہر ہے ہم آہنگی ختم ہو گئی لیکن جب تک سیاسی طور پر اختلافات رونما نہیں ہوئے تھے وہ اپنی نثر اور نظم میں گاندھی جی کے لیے رطب اللسان رہے۔ جب گاندھی جی نے ملک میں سول نافرمانی کا بگل بجایا تو ظفر علی خاں نے لکھا:

گاندھی نے آج جنگ کا اعلان کر دیا

باطل سے حق کو دست و گریبان کر دیا

ہندوستاں میں ایک نئی روح پھونک کر

آزادیٔ حیات کا سامان کر دیا

تن من کیا نثار خلافت کے نام پر
سب کچھ خدا کی راہ میں قربان کر دیا
پروردگار نے کہ ہے وہ مرتبہ شناس
گاندھی کو بھی یہ مرتبہ پہچان کر دیا

رجب لارڈ اروِن گاندھی جی سے مصالحت پر آمادہ ہو گئے اور گاندھی اروِن پیکٹ وجود
،آیا تو مولانا کے نوکِ قلم پر یہ اشعار آئے :

جھک گئی گاندھی کے آگے کس طرح سرکار دیکھ
کس طرح ہوتا ہے مظلوموں کا بیڑا پار دیکھ
تو نے دیکھے ہیں شہنشاہوں کے درباروں کے ٹھاٹھ
اب فقیروں کا بھی دہلی میں لگا دربار دیکھ

. . . .

وہ پیسے پیسے کا چندوں میں فرنگیوں سے حساب لے گا
ہمارا گاندھی لنگوٹی والا فقیر بھی ہے منیم بھی ہے

. . . .

گاندھی کہ سرکشوں کے سر اُس نے جھکا دیے
اس فن میں اس زمانے کا اُستاد ہو گیا

ظفر علی خاں کے مجموعہ کلام بہارستان میں ایک نظم "مہاتما گاندھی کا ترانہ"
لےعنوان سے بھی ہے جس میں وہ کہتے ہیں :

کبھی اپنی آتما سے نہ میں دشمنی کروں گا
نہ بسوں گا جا کے بن میں نہ میں خودکشی کروں گا
مجھے ایسی کیا پڑی ہے کہ ہمالیہ کو جاؤں
یہیں گھر میں بیٹھے بیٹھے میں ہری ہری کروں گا

یہ فرنگیوں سے کہہ دو کہ میں ہوں دھرم کی مورت
جو کریں گے وہ عداوت تو میں آشتی کروں گا
ہے مرا دھرم اہنسا ہے اسی میں سب کی مکتی
مرے پاس ہے جو ہنڈی اُسے درشنی کروں گا
مرے من کی جھلملی میں نئی جوت کی جھلک ہے
نہ ٹھہر سکیں گی آنکھیں میں وہ روشنی کروں گا
کوئی دن میں سبز ہوگا وہ چمن جو جل رہا ہے
میں ان اپنے آنسوؤں سے وہ فسوں گری کروں گا

تلوک چند محروم کا کلام ذکرِ گاندھی سے لبریز ہے۔ اس میں نظمیں بھی ہیں، قطعات بھی، رباعیات بھی اور متفرق اشعار بھی۔ ان کا سیاسی نظموں پر مشتمل مجموعۂ کلام کاروانِ وطن اوّل سے آخر تک گاندھی جی کی تعلیم سے معمور ہے۔ ۱۹۰۸ء کی ایک نظم "نویدِ مستقبل" میں کہتے ہیں :

گاندھی نے کی ہے روشن وہ آگ جس سے آخر
بغض و عناد و نفرت جل کر تمام ہوں گے

دو شعر اور دیکھیے :

ذرا جب اٹھ کے قومی ولولوں نے کچھ ہوا باندھی
وہیں ان کے دبانے کو دھواں دھار اک اٹھی آندھی
سلامت تیری کشتی کو خدا لے جائے ساحل تک
تری کوشش میں شامل ہے غریبوں کی دعا گاندھی

گاندھی جی کی شہادت پر محروم نے کئی نظمیں کہیں۔ اس نظم کے تین اشعار ہیں :

رہبروں کو روشنی ملتی تھی اُس کی ذات سے
ہند میں گاندھی منارِ جلوۂ انوار تھا

وہ اہنسا کا پیمبر، شانتی کا دیوتا

یا مسیح اس دور کا، گوتم کا یا اوتار تھا

مار کر اس کو کسی کے ہاتھ آخر کیا لگا

قوم کے ماتھے پہ کالا داغ ہتیا کا لگا

جوش ملیح آبادی نے ہندوستان کی غلامی، انگریزوں کے مظالم اور قومی یکجہتی
ے موضوعات پر تو بہت لکھا اور ظاہر ہے کہ ان موضوعات کا براہ راست تعلق گاندھی
ں کے فلسفے اور اُن کے عمل سے ہے لیکن غالباً جوش صاحب گاندھی جی کی زندگی میں
ن کے متعلق کچھ نہیں لکھا۔ مگر انھوں نے گاندھی جی کی شہادت پر ایک طویل مرثیہ لکھا
ر گاندھی جی کی شہادت پر لکھے ہوئے تمام مرثیوں میں ایک نمایاں اور ممتاز حیثیت رکھتا
ہے اس مسدس میں جو تیئس بند پر مشتمل ہے جوش کہتے ہیں:

تو ہی اک دانائے کامل بزم نادانی میں تھا

روشنی کا تو منارہ بحرِ طوفانی میں تھا

تیرے دم سے زمزمہ گنگا کی جولانی میں تھا

نغمہ تجھ سے کوثر و تسنیم کے پانی میں تھا

اے غرورِ ہندو و فخرِ مسلماں السّلام

السّلام اے ہند کے شاہِ شہیداں السّلام ◆◆

مہاتما گاندھی، ہندوستانی اور ہم

جعفر رضا

زبان ذریعۂ اظہار ہے — وہ مصوّر کا موقلم، بُت تراش کے اوزار اور کمُہار کے چاک کی مٹی ہے۔ اس سے فن کار کی تخلیقی قوتوں کا اظہار ہوتا ہے۔ زبان کے بغیر انسان زندہ رہ سکتا ہے لیکن گونگا، بہرہ بن کر۔ زبان دلوں کو جوڑنے میں مومیائی کا کام کرتی ہے لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بیسویں صدی کے ہندوستان میں زبان دلوں کے توڑنے کا سبب بنی ہے۔ زبان کا دو حصّوں میں تقسیم کیا جانا قبل آزادی کے ہندوستان کا انتہائی سنگین واہم مسئلہ تھا۔ علیٰحدگی پسند سیاست کے لیے ہندی اُردو کا مسئلہ نفرت کی آگ کو ہوا دینے کا ذریعہ تھا۔ مہاتما گاندھی نے اس مسئلے کا حل ہندوستانی کے روپ میں تلاش کیا تھا۔ انھوں نے ایک ایسی زبان کا تصوّر پیش کیا جس کا استعمال ہم اپنی روزمرّہ کی زندگی میں کرتے ہیں۔ ہندی اور اُردو کی ملی جلی شکل۔ مسئلے کا دوسرا پہلو رسم خط سے متعلق تھا، اس لیے انھوں نے تجویز رکھی کہ ہر شخص ہندی اور اُردو دونوں رسم خط سیکھے۔ آج نہیں تو کل رفتہ رفتہ دونوں زبانیں ایک ہو جائیں گی، پھر دو رسم خط سیکھنے کی ضرورت نہیں ہوگی لیکن مہاتما گاندھی کی لسانی پالیسی آزاد و جمہوری ہندوستان کو راس نہ آئی۔ ہمارے آئین کے معماروں نے

بان کے مسئلے کو دوسرے زاویۂ نظر سے دیکھا اور اس کے متعلق آئین ہند میں دفعات بھی گئیں، مناسب ہوگا کہ ان کو دیکھ لیا جائے :

"۳۴۳ (۱) یونین کی سرکاری زبان دیوناگری رسم الخط میں ہندی ہوگی ۔ یونین کے سرکاری اغراض کے لیے استعمال کیے جانے والے ہندسوں کی شکل تجارتی ہندسوں کی بین الاقوامی شکل ہوگی۔

(۲) (۱) میں کسی امر کے باوجود اس آئین کی تاریخ نفاذ سے پندرہ سال کی مدّت تک انگریزی زبان کا استعمال یونین کی ان سب اغراض کے لیے برقرار رہے گا جن کے لیے وہ ایسی تاریخ نفاذ کے عین قبل استعمال ہو رہی تھی۔

بشرطیکہ صدر مذکورہ مدّت کے اندر یونین کی سرکاری اغراض میں سے کسی غرض کے لیے انگریزی زبان کے علاوہ ہندی زبان اور ہندسوں کی بین الاقوامی شکل کے علاوہ ہندسوں کی دیوناگری شکل کے استعمال کو بذریعہ حکم مجاز کر سکے گا۔

۳۴۵ دفعات ۳۴۰ اور ۳۴۷ کی توضیحات کے تابع کسی ریاست کی مجلس قانون ساز قانون کے ذریعہ اس ریاست میں استعمال ہونے والی کسی ایک یا زیادہ زبانوں یا ہندی کو اس زبان یا ان زبانوں کی حیثیت سے اختیار کر سکے گی، جس کا اس ریاست کے تمام سرکاری اغراض یا ان میں سے کسی غرض کے لیے استعمال کیا جاتا ہو۔

بشرطیکہ جب تک اس ریاست کی مجلس قانون ساز قانون کے ذریعے دیگر طور پر توضیح نہ کرے، انگریزی زبان ان سرکاری اغراض کے لیے اس ریاست کے اندر استعمال ہوتی رہے گی، جن

کے لیے وہ اس آئین کی تاریخ نفاذ کے عین قبل استعمال ہوتی تھی۔

۳۴۸ (۱) اس حصے کی متذکرہ بالا توضیحات میں سے کسی امر کے باوجود تاوقتیکہ پارلیمنٹ قانون کے دیگر طور پر توضیح نہ کرے۔

(الف) سپریم کورٹ اور عدالت عالیہ میں ساری کارروائی انگریزی زبان میں ہوگی۔

۳۵۰۔ ہر شخص کو کسی شکایت کے ازالے کے لیے یونین یا کسی ریاست کے کسی عہدے دار یا حاکم کو ان زبانوں میں سے کسی زبان میں یونین یا اس ریاست میں، جیسی کہ صورت ہو، استعمال ہوں، عرضداشت پیش کرنے کا حق ہوگا۔

۳۵۰ (الف) ہر ریاست اور اس ریاست کے اندر ہر مقامی حاکم کی کوشش ہوگی کہ لسانی اقلیتی زمروں سے تعلق رکھنے والے بچوں کی تعلیم کے ابتدائی درجے میں مادری زبان میں تعلیم دینے کی کافی سہولتیں ہیا کرے اور صدر کسی ریاست کو ایسی ہدایتیں جاری کر سکے گا، جو ایسی سہولتیں ہیا کرنے کے لیے وہ ضروری یا مناسب سمجھے۔

۳۵۰ (ب) (۱) لسانی اقلیتوں کے لیے ایک خاص عہدیدار ہوگا، جس کا تقرر صدر کرے گا۔

(۲) اس خاص عہدے دار کا فرض ہوگا کہ اس آئین کے تحت لسانی اقلیتوں کو دیے ہوئے تحفظات کے متعلق سب امور کی تفتیش کرے اور صدر کو ان امور کی رپورٹ کرے۔ صدر ایسی ساری رپورٹوں کو پارلیمنٹ کے ہر ایوان میں پیش کرائے گا اور متعلقہ ریاستوں کی حکومتوں کو بھجوائے گا۔"

جارج گریرسن نے مختلف ہندوستانی زبانوں کا سروے کر کے ہندوستانی زبانوں کے بارے میں معلومات کا ذخیرہ مہیا کیا ہے۔ انھوں نے ہندوستان کو 'زبانوں کا عجائب گھر' کہا ہے، جس میں ۱۷۹ زبانیں اور ۵۴۴ بولیاں ہیں۔ ان تمام زبانوں کے تحفظ کی ذمّے داری قبول کرنے سے آئینِ ہند خاموش ہے، محض اقلیتی زبانوں یا طبقوں کا لسانی کمیشن قائم کر دینا کافی سمجھا گیا، جس کو قانونی اختیارات حاصل نہیں ہیں اور تو اور مہاتما گاندھی کی پسندیدہ ہندوستانی کا ذکر ضمنی طور پر ہندی کی ترویج و فروغ سے متعلق دفعہ میں کیا گیا ہے، ملاحظہ ہو:

> ۳۵۱۔ یونین کا یہ فرض ہوگا کہ ہندی زبان کی اشاعت کو فروغ دے تاکہ وہ بھارت کی ملی جُلی تہذیب کے تمام عناصر کے لیے اظہارِ خیال کے ذریعے کے طور پر کام آئے اور اس کے مزاج میں خلل انداز ہوئے بغیر ہندوستانی اور آٹھویں فہرست ہند میں بھارت کی دوسری زبانوں میں استعمال ہونے والی تراکیب، اسلوب اور اصطلاحات کو جذب کر کے اور جہاں بھی ضروری ہو یا مناسب ہو اس کے ذخیرۂ الفاظ کے لیے اولاً سنسکرت اور ثانیاً '' دوسری زبانوں سے اخذ کر کے اس کو مالا مال کرے۔''

مہاتما گاندھی زبان کے مسئلے کو ملکی سالمیت، یکجہتی اور ہم آہنگی کی نظر سے دیکھتے تھے۔ انھوں نے اپنے تجربے کی آنکھوں سے دیکھا تھا کہ ملک کے دو اہم ترین طبقے ہندو اور مسلمان زبان کے نام پر ایک دوسرے سے نبرد آزما ہیں۔ دونوں اپنے اپنے موقف پر سختی سے کاربند تھے، اس لیے مہاتما گاندھی دونوں زبانوں کے عالموں، ادیبوں اور صحافیوں سے صلاح و مشورہ کر کے ایک درمیانی راہ تلاش کرنے کی فکر میں تھے اور یہ راہ ہندوستانی کی تھی۔ انھوں نے اس لیے مندرجہ ذیل رہنما اصول مرتب کیے تھے:

۱۔ وہ زبان جو سرکاری ملازموں کو سیکھنے میں آسان ہو

۲۔ وہ زبان جو پورے ملک میں مذہبی، معاشی اور سیاسی لین دین کا ذریعہ بن سکے۔

۳۔ وہ زبان جسے ہندوستانیوں کی اکثریت بولتی ہو۔

۴۔ وہ زبان جسے پورے ملک میں لوگ آسانی سے سیکھ سکیں۔

۵۔ ایسی زبان کے انتخاب میں وقتی فائدے کا خیال ترک کر کے مستقبل کی ضرورت کو نگاہ میں رکھنے کی ضرورت ہوگی۔[1]

مہاتما گاندھی نے مذکورہ بالا رہنما اصولوں کی بنیاد پر اعلان کیا کہ ایسی زبان صرف ہندوستانی ہو سکتی ہے جس کو ناگری اور اردو رسم خط میں لکھنے کی اجازت ہوگی۔ اس زاویۂ نظر نے ہندوستان کے لسانی مسئلے کو حل کرنے میں اہم کردار ادا کیا لیکن ہندی داں طبقہ خاص طور پر مطمئن تھا۔ ڈاکٹر سمپورنانند نے اعتراف کیا ہے:

"جو لوگ ہندوستانی کے سروپ کو سمجھتے تھے، وہ جانتے تھے کہ وہ اردو کا نامانتر مانتر ہے۔ اس بات کو کھل کر سامنے نہیں آنے دیتے تھے۔"[2]

ڈاکٹر دھیریندر ورما بھی اس خیال کی تائید کرتے ہیں:

"ہندوستانی نام یورپی لوگوں کا دیا ہوا ہے۔ اردو کا بول چال والا روپ ہندوستانی کہلاتا ہے۔"[3]

اس کے برعکس چند انتہا پسندوں کے علاوہ اردو کے حامیوں کا وسیع تر حلقہ مہاتما گاندھی کے ساتھ تھا۔ اس سلسلے کی ایک اہم کڑی ۱۹۲۰ء میں جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی کا قیام تھا جو اردو ہندی زبانوں کے اختلاطات ہندستانی کو مروج کرنا چاہتی [illegible] طرح راجہ راجیشور بلی کی کوششوں سے ۱۹۲۷ء میں الہ آباد میں ہندستانی [illegible] بنیاد پڑی جس کا مقصد ہندوستانی کو ہندی اور اردو کا مشترک ورثہ قرار [illegible] کرنا تھا۔ ہندوستانی اکیڈمی کو سر تیج بہادر سپرو، ڈاکٹر تارا چند [illegible] کی تائید حاصل تھی۔ اس نے ہندستانی تعلیم یافتہ

بقے کو غیر معمولی طور پر متاثر کیا۔

مہاتما گاندھی، ہندستانی کو مروّج و مقبول کرنے میں مسلسل سرگرم عمل تھے۔ ان
ی خواہش کا احترام کرکے ۱۹۲۵ء میں آل انڈیا کانگریس کمیٹی نے ہندوستانی کو
ومی زبان کی حیثیت سے منظوری عطا کردی اور یہ تجویز پاس کردی کہ کانگریس کی
مام کارروائیاں حتی الامکان 'ہندوستانی' میں کی جائیں گی۔ انگریزی یا دیگر زبانوں
ا استعمال اس صورت میں ممکن ہوسکے گا 'جب مقرر' ہندوستانی' سے یکسر نابلد ہو۔ مہاتما
گاندھی کے خیالات کی تائید پنڈت جواہر لال نہرو' ڈاکٹر راجیندر پرشاد وغیرہ کے علاوہ
ان لوگوں نے بھی کی جو بعض سیاسی مسائل میں ان کے ہمنوا نہ تھے' انھوں نے بھی ہندوستانی
کو قبول کیا' جن میں نیتا جی سبھاش چندر بوس کا خاص طور پر ذکر کیا جاسکتا ہے۔ بیسویں
صدی کی ابتدائی دو دہائیوں تک تمام قومی رہنماؤں نے یک زبان ہوکر تنہا ہندوستانی
کو ملک کی قومی زبان کی حیثیت سے قبول کرنے پر زور دیا لیکن جب ہندوستان آزاد ہوا
تو جو ہوا' سب کے سامنے ہے۔ لیکن ہمارا گاندھی اپنے موقف پر قائم رہا۔

آزادی سے دو ہفتہ قبل مہاتما گاندھی نے ہریجن میں ۲؍اگست ۱۹۴۷ء
کو لکھا تھا:

"ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قومی زبان کے متعلق یہ جھگڑا اکھڑا ہوگیا ہے
کہ قومی زبان کیا ہو۔ مجھ سے کہا گیا ہے کہ وہ ہندی ہوگی جو ناگری
حروف میں لکھی جائے گی۔ میں تو کبھی بھی اس پر رضامند
نہیں ہوسکتا۔ میں دو دفعہ ہندی ساہتیہ سمّیلن کا صدر رہ چکا ہوں۔
میں ہندی یا اُردو کا دشمن نہیں ہوسکتا لیکن میں یہ سمجھ چکا ہوں کہ عوام
کی زبان اور ہندوستان کی قومی زبان صرف وہی ہوسکتی ہے جو
اُردو ہندی کا مرکب ہو اور دیوناگری اور اُردو دونوں رسم الخط میں
لکھی جائے۔ یعنی میں بہت سے ہندوؤں کو جانتا ہوں' قطع نظر
مسلمانوں کے' جو سنسکرت ملی ہوئی ہندی کو نہیں سمجھ سکتے اور نہ

دیوناگری میں لکھ سکتے ہیں۔ لہٰذا میں تو ہندوستانی ہی زبان پر زور دیتا رہوں گا، چاہے اس کی تائید میں میں بالکل تنہا رہوں۔"[۴]

پھر ۵ر اکتوبر ۱۹۴۷ء کے ہریجن میں لکھا تھا:

"اگر ہندو چاہتے ہیں تو وہ اُردو زبان اور اُردو الفاظ اور اُردو رسم الخط کا بائیکاٹ کریں لیکن ایسا کرنے سے نقصان سب ہی کا ہوگا۔ لہٰذا جو لوگ ہندُستانی کے پرچار کے کام میں مصروف ہیں وہ اپنے اعتقاد اور کوشش کو کمزور نہ کریں۔"[۵]

۱۰ر اکتوبر ۱۹۴۷ء کو ہریجن میں صرف ایک رسم الخط سیکھنے کو ادنیٰ قوم پرستی قرار دیا:

"ہماری قوم پرستی اگر دونوں رسم الخط کے سیکھنے سے گھبراتی ہے تو وہ بہت ہی ادنیٰ قسم کی قوم پرستی ہے۔ ملک کے لیے تمھاری محبت ایسی ہونی چاہیے کہ دونوں رسم الخط سیکھنا تمھارے لیے باعث مسرت ہو۔"[۶]

پھر ۱۰ر دسمبر ۱۹۴۷ء کو لکھا:

"لالہ لاجپت رائے میرے دوست تھے اور میں انھیں یہ کہہ کر چھیڑا کرتا تھا کہ آخر وہ کب خالص ہندی زبان میں لکھنا پڑھنا سیکھیں گے۔ لالہ جی کہا کرتے تھے کہ وہ ایسا نہیں کر سکتے۔ (حالانکہ وہ بہت پُرجوش آریہ سماجی تھے) اس لیے کہ ان کی مادری زبان اُردو ہے۔ اسی زبان میں وہ جلسوں کے حاضرین کو مسحور کر دیا کرتے تھے..... میں ہمیشہ تو تمھارے پاس نہیں رہوں گا مگر تم میرے رخصت ہو جانے کے بعد میرے الفاظ کو یاد کروگے.... عدم رواداری مذہب کی نفی ہے۔"[۷]

گاندھی کا خیال تھا کہ ان کے رخصت ہو جانے کے بعد ان کی یادیں دلوں کو زیادہ بے قرار کریں گی۔ ۱۹۴۸ء میں ان کا خون رنگ لایا۔ فرقہ پرستی ذلیل و رسوا

ی. کئی برسوں تک امن واماں رہا، محسوس ہوتا تھا کہ گاندھی کی قربانی ملک کا
مدر سنوار گئی لیکن رفتہ رفتہ حالات بدلے، فرقہ پرستی کے سرطانی پنجوں نے جسم ہی نہیں
ہدوستانی روح کو جکڑ لیا ہے۔ پورا ملک فرقہ پرستوں کی گرفت میں آتا جا رہا ہے۔
ی ریاستوں میں فرقہ پرست جماعتوں کی حکومتیں قائم ہو چکی ہیں، ان فرقہ پرستوں کی
وتیں، جو گاندھی کے قاتلوں کی جماعتیں یا ان قاتلوں کے ہمدردوں کی جماعتیں ہیں۔ اب دہلی
ن کا نشانہ ہے۔ کون جانے یہ نشانہ بھی کامیاب رہے۔ تاریخ نے بہت جلد خود
دُہرایا ہے۔ پھر اسی طرح کی سیاسی تقسیم سامنے ہے جو آزادی سے قبل تھی۔ اس
ت انگریزوں کو ملک سے باہر نکالنے والوں کی ایک جماعت تھی، جس کا نام کانگریس
ھا۔ اس کے سب سے بڑے رہنما گاندھی تھے۔ اب وہی کانگریس تقسیم در تقسیم کے
د کانگریس، جنتا دل، سوشلسٹ پارٹی، کیمونسٹ پارٹی وغیرہ بن گئی ہے۔ قبل
زادی محبان وطن کا ایک ہی مقصد تھا۔ حصول آزادی، جس پر مختلف الخیال افراد متحد
کر ایک پرچم کے نیچے آگئے تھے۔ بعد آزادی اہلِ سیاست کا ایک ہی مقصد ہے
حصول اقتدار، جس پر قبضہ کرنے کے لیے اہلِ ہوس سیاسی پارٹیاں بدلتے
ہتے ہیں، ایک ہی شخص کبھی کانگریسی رہتا ہے۔ کبھی جنتا دلی، کبھی سوشلسٹ، کبھی
یونسٹ اور کبھی خالص دائیں بازو کی بھارتیہ جنتا پارٹی کا سرگرم کارکن۔ قبل آزادی
بانِ آزادی کے دشمن حکمراں انگریز تھے، جن کے ظلم و جور کو ختم کرنے کے لیے محبانِ وطن
نی جانوں کی بازی لگائے ہوئے تھے۔ لیکن ان انگریز حکمرانوں کی سرپرستی بھی بعض
سیاسی پارٹیوں کو حاصل تھی جو اپنے موقف میں شدید ترین تضاد کی شکار تھیں لیکن
نگریزوں کی سرپرستی حاصل کرنے میں ایک دوسرے سے عملی تعاون کرتی تھیں۔ یہ
سیاسی پارٹیاں تھیں — ہندو مہاسبھا، جس کے سربراہ تھے مسٹر شیاما پرساد
کرجی، راشٹریہ سیوک سنگھ جس کے اعلیٰ کمان تھے گرو گلوالکر، مسلم لیگ جس کے
قائد تھے مسٹر محمد علی جناح، ری پبلکن پارٹی، جس کے رہنما تھے ڈاکٹر بھیم راؤ امبیڈکر،
الی دل، جس کے رہنما تھے ماسٹر تارا سنگھ۔ مسلم لیگ نے اپنے سیاسی حریفوں کو شکست

دے کر اپنی الگ ریاست پاکستان قائم کرالی اور مسٹر جناح اپنے حلیفوں کے ہمراہ پاکستان ہجرت کر گئے۔ باقی رہنمایانِ ملّت ہندوستان میں اپنی محرومیوں کی تاریکیوں میں غرق ہوکر رہ گئے۔ ان سیاسی حالات کو گزرے ابھی زیادہ وقت نہیں گزرا ہے، بفضلہ ابھی ایسے لوگ حیات ہیں، جو حالات و واقعات کے چشم دید گواہ ہیں۔

ان پچاس برسوں کے درمیان ملکی تناظر میں زبردست تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں۔ اگر ہمیں مہاتما گاندھی کی ہندستانی کے عملی پہلوؤں پر ملکی سالمیت کے نظریے کے پیشِ نظر دوبارہ غور کرنا ہے، تو ہمیں معروضی زاویۂ نظر اختیار کرنا ہوگا۔ موجودہ تناظر میں ہمیں اچھی طرح ذہن نشین کرلینا چاہیے کہ مہاتما گاندھی کے نظریات سے اختلاف کے معنی ملک دشمنی نہیں ہے۔ ان کے دور میں بھی ان کے سیاسی نظریات کے شدید ترین مخالفین میں نیتاجی سبھاش چندر بوس، لبرل پارٹی کے اراکین اور عدم تشدّد کی بجائے گولیوں، بموں اور دھماکوں کے ذریعے انگریز حکمرانوں کے لیے سرزمینِ ہند کی وسعتوں کو تنگ و تاریک کرنے والے شہیدانِ آزادی، جنھوں نے اپنے خون سے آزادیٔ ہند کا فرمان لکھوایا، گرو گلوالکر، مسٹر شیاما پرساد مکرجی، مسٹر جناح، ڈاکٹر امبیڈکر، ماسٹر تارا سنگھ وغیرہ بھی ملک دشمن نہیں تھے۔ البتہ مہاتما گاندھی کے سیاسی حریف تھے۔ اس دلچسپ موضوع پر اس وقت اس سے زیادہ نہیں کہا جا سکتا۔

مہاتما گاندھی، ان کے حلیفوں اور مہاتما گاندھی کے حریفوں کے سیاسی مصالح سے قطع نظر اگر مسئلۂ ہندوستانی کا جائزہ لیا جائے تو اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ دورِ قدیم سے مہاتما گاندھی کے دور تک کسی زبان میں، کسی علاقے یا کسی لسانی حلقے میں اردو اور ہندی کی ملغوبہ زبان ہندوستانی کا وجود نہیں ملتا، یہ ایک مفروضہ تھی اور بس! بلکہ سچی بات یہ ہے کہ انیسویں صدی کے اوائل تک اردو ہندی دو مختار زبانیں بھی نہیں تھیں، صرف ایک خود مختار زبان تھی۔ اسی زبان کو کبھی ہندی، کبھی ہندوی، کبھی گجری، کبھی دکنی، کبھی دہلوی، کبھی ریختہ، کبھی اردوئے معلیٰ اور کبھی اردو کہتے تھے۔ ایک خود مختار ہندی زبان، جو اردو زبان سے الگ بنیادوں

پر قائم ہو، انگریزوں کی 'ایجاد بندہ' ہے۔ آج بھی فلک تسگاف لاف و گزاف کے باوجود زبان ہندی کی لسانی اساس اور قواعدی ڈھانچہ اُردو کا مرہونِ منت ہے۔ ہندی زبان کے الگ سے قواعد نہیں بن سکے ہیں۔ بقول منشی پریم چند:

"یہ ساری کرامات فورٹ ولیم کی ہے، جس نے ایک ہی زبان کے دو روپ مان لیے۔ اس میں اس وقت بھی کوئی سیاست کام کر رہی تھی یا اس وقت بھی دونوں زبانوں میں کافی فرق آگیا تھا، یہ ہم نہیں کہہ سکتے۔ لیکن جن ہاتھوں نے یہاں کی زبان کے دو ٹکڑے کر دیے، اس نے ہماری قومی زندگی کے دو ٹکڑے کر دیے۔"[۸]

ڈاکٹر گیان چند کا بھی خیال ہے:

"اُردو ہندی کو دو الگ الگ زبانیں ماننا سیاسی مصلحت پسندی ہے لسانی حقیقت پسندی نہیں۔"[۹]

پنڈت برج موہن دتا تریہ کیفی کے بقول:

"جسے آپ اُردو کہتے ہیں، جب دیوناگری رسم خط میں لکھی جاتی ہے، تو ہندی کہلاتی ہے۔"[۱۰]

دیوناگری رسم خط میں لکھی جانے والی اس ہندی کے وجود ... نے کی ... ایک انگریز مصنف ایف۔ ای۔ کی کی زبانی سنیے۔

... Ji Lal was a Brahman whose family had come originally from Gujrat, but had long been settled in North India. ... the direction of Dr. John Gilchrist ... Sadal Misra were the creators of ... 'High Hindi.' Many dialect of ... were, as we have seen, spoken in North India, but the vehicle of polite speech amongst those who did not know Persian was Urdu. Urdu, however, had a vocabulary borrowed largely from the

Persian and Arabic languages, which were specially connected with Muhammadanism.
A literary language for Hindi-speaking people which could commend itself more to Hindus was very desirable, and the result was produced by taking Urdu and expelling from it words of Persian or Arabic origin, and substituting for them words of Sanskrit or Hindi origin.
----------------------The Hindi of Lallu-Ji Lal was really a new literary dialect. This 'High Hindi,' or 'Standard Hindi' as it is also called, has had however a great success.

پنڈت رام چندر شکل نے للو لال جی کے ضمن میں اس حقیقت کا اعتراف بہ انداز لیا ہے، ملاحظہ ہو:

"اگر یہ اُردو نہ جانتے ہوتے تو عربی شبد بچانے میں اتنے کرتی کاریہ کبھی نہ ہوتے، جتنے ہوئے۔ بہتیرے عربی شبد بول چال کی بھاشا میں اتنے مل گئے تھے کہ انھیں کیول سنسکرت ہندی جاننے والے کے لیے پہچاننا بھی کٹھن تھا۔"[۱۱]

اس طرح للو لال جی اور سلل مشر جی اُردو سے ہندی زبان ایجاد کرنے کا شرف مل کیا کہ اس نئی زبان کی لسانی اساس اور قواعدی ڈھانچہ اُردو کا برقرار رکھا نہ اس سے عربی و فارسی الفاظ چُن چُن کر نکالے اور اُن کی جگہ پر مقامی بولیاں اور سکرت الفاظ شامل کیے۔ یہ کسی زبان کا لسانی وجود سے وجود حاصل کرنا نہیں ہو سکتا۔ سانی عمل کے بجائے قدیم ہندوستان کی احیار پرستی کا رجحان تھا جو انتہائی باتیت کا شکار ہو کر تاریخی حقائق سے انکار کرنے پر مصر تھا۔ اس نئی زبان کو روؤں کی ملک گیر زبان کی حیثیت سے تسلیم کرانے میں کشیب چندر سین اور دیانند

ہوتی نمایاں تھے۔ آریہ سماج ہندی کو ہندوؤں کی زبان کی حیثیت تسلیم کرانے پر بضد تھا۔[۱۲] قومی
ہاؤں میں سب سے پہلے لوک مانیہ بال گنگا دھر تلک نے ۱۹۰۵ میں ناگری پرچارنی سبھا کی مسند
ے اُردو کی بجائے ہندی اور ناگری رسم خط قبول کرنے پر زور دیا۔[۱۳]
یہ حقیقت ہے کہ زبان ہندی (کھڑی بولی) کی ابتدا ۱۸۰۰ء میں فورٹ ولیم
الج کے قیام سے ہوتی ہے، جس کو ہندو احیا پرستوں سے قطع نظر تمام ہندوؤں نے
ی قبول نہیں کیا تھا۔ ہندوؤں، مسلمانوں اور دیگر مذہبی اقوام کی اکثریت اُردو کو اپنی
ہافتی، تہذیبی اور کاروباری زبان مانتی تھی اور برتتی تھی۔ سرکاری دفتروں میں بھی
دو ہی کا رواج تھا پھر ۱۸۸۱ء سے سرکاری و دفتری کاموں میں اُردو کے پہلو بہ پہلو
زی طور پر ہندی کا استعمال بھی شروع ہوا تو اس صورت میں بھی بالادستی اُردو
حاصل رہی۔ سرکاری و دفتری کاموں میں اُردو ہی مروج رہی۔ البتہ اُردو الفاظ
ری رسم خط میں بھی لکھ دیے جاتے تھے۔ زبان اُردو کے اپنے رسم خط کے علاوہ
لری رسم خط میں بھی لکھ دینے سے الگ سے کسی خود مختار زبان کا وجود ثابت نہیں ہوتا۔
س صورتِ حال سے ہر باخبر واقف تھا۔ پنڈت سندر لال نے اپنے ایک خط مورخہ
۱۲ اکتوبر ۱۹۳۶ء کے ذریعے مہاتما گاندھی کو صحیح صورت حال سے مطلع کر دیا تھا، لکھتے ہیں:

"اگر اُردو اور ہندی کو دو الگ زبانیں شمار کریں تو یہ بات بالکل سچ
ہے کہ ہندی کہیں کی بھی بول چال کی زبان نہیں ہے۔ اُردو ہے۔
یہاں میرا مطلب کھڑی بولی ہندی سے ہے۔ برج بھاشا اور اودھی
تو ویاکرن کے خیال سے ہندی اُردو سے بہت دور ہے۔ یہ بھی بالکل
سچ ہے کہ آج کل کی ہندی زبان زیادہ تر کتابی اور بناوٹی زبان ہے
کچھ تو فرقہ وارانہ جذبہ اور زمانہ قدیم کی طرف جانے کی خواہش، کچھ
ایک قومی زبان تعمیر کرنے کا خیال اور کم از کم شروع میں ایک حد
تک حکام کے خود غرضانہ اشارے اور ان کی مدد۔ ان کی تمام چیزوں
کے سہارے ملک میں ایک نئی زبان رائج کی جا رہی ہے۔ اس کے

مقابلے میں اُردو ایک زیادہ قدرتی اور زندہ زبان ہے۔ ہیں دونوں
اسی ملک کی پیداوار۔ رہا سوال ویاکرن کا۔ آج کل کی ہندی کو
اپنا ویاکرن اور ڈھانچہ ظاہر ہے، اُردو ہی سے لینا پڑا۔" ۱۴۱

مذکورہ بالا پس منظر پر نگاہ رکھتے ہوئے ہندوستان کے ہر ہوش مند شہری
کا فرض ہے کہ ملک کے لسانی مسئلے پر غور و خوض کرے۔ ہم جو کہ زبان و ادب کی خدمت
کے لیے اپنی زندگیاں وقف کر چکے ہیں، ہمارا بھی فرض ہے کہ موجودہ ملکی تناظر کا جائزہ
لیں کہ مہاتما گاندھی نے زبان کا جو فارمولا پیش کیا تھا وہ زیادہ سودمند تھا یا آزاد
ہندوستان نے جو لسانی پالیسی اختیار کی وہ زیادہ مناسب ہے۔ خاص طور پر اُردو کے
تناظر میں گاندھی کی ہندوستانی اور آئینِ ہند کی ہندی کا کیا کردار ہے؟ کیا لسانی
مسائل حل کرنے کے لیے کسی نئے فارمولے کی ضرورت ہے؟ اس سے ملک کی سالمیت
کو واقعی خطرہ تو نہیں ہے؟ وغیرہ وغیرہ سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ میں اُردو کے اساتذہ
ادبا اور دانش وروں کی خدمت میں حسب ذیل نکات پیش کرنا چاہتا ہوں:

(۱) مہاتما گاندھی کی ہندوستانی تحریک ختم ہو چکی ہے لیکن اس کی عصری
معنویت برقرار ہے۔ پورے ملک کی سالمیت کے لیے ایک زبان کی ضرورت
ہے اور وہ زبان ہندوستانی ہی ہو سکتی ہے۔

) ہندی کو آئینِ ہند نے ملک کی سرکاری زبان کا رتبہ عطا کیا ہے لیکن ہندی
شمالی ہند کی چند ریاستوں کی سرکاری زبان ہے اور بس انھیں علاقوں
تک محدود رہے گی۔ ملک کے دیگر علاقے ہندی کو برداشت نہیں کریں گے۔
اس طرح رابطے کی زبان کے طور پر انگریزی برقرار رہے گی، وہی انگریزی
جس کے لیے مہاتما گاندھی کہتے تھے کہ میں یہ برداشت کر سکتا ہوں کہ
انگریز ابھی کچھ عرصے تک ملک پر حکمرانی کریں لیکن انگریزی کو آج ہی
جانا ہے!

(۳) ہندی کی اس عدم مقبولیت کا سبب خود اہل ہندی ہیں۔ کوئی دوسرا نہیں ہے۔ وہ ہندی کو اشومیگھ یگیہ کا گھوڑا سمجھتے ہیں کہ جن علاقوں سے یہ گھوڑا گزر گیا، وہ علاقہ مفتوح ہو گیا۔

(۴) مہاتما گاندھی کی تحریک ہندوستانی، جس کے زعمائے ہندی مخالف تھے، اصلاً ہندی کو فائدہ پہنچانے کی تحریک تھی۔ اس کے نتیجے میں ایک ایسی زبان وجود میں آتی جو موجودہ ہندی سے زیادہ قریب ہوتی۔ اس کے دو پہلو اہم تھے۔ دونوں رسم خط سیکھنے کا عمل اُس وقت تک جاری رہتا، جب تک کہ لوگ سیکھنا چاہتے۔ ناگری رسم خط رفتہ رفتہ اُردو رسم خط کی جگہ لے لیتا، جس کے مختلف اسباب ہیں۔ ہندوستانی میں اُردو الفاظ ہوتے لیکن محض بول چال کی حد تک، علمی و اصطلاحی زبان کے اشتقاقات سنسکرت سے لیے جاتے اور ایک صدی سے کم عرصے میں ایک سنسکرت آمیز زبان وجود میں آجاتی۔

(۵) آج بھی ہندوستانی راگ الاپنے والے اہل اُردو ایک ایسی زبان کے وجود سے ناواقف ہیں، ۔ر رو کو ہندی میں تحلیل کر رہی ہے۔ اس سے اُردو کے بعض الفاظ ہندی میں داخل ہو رہے ہیں۔ ہندی ذخیرۂ الفاظ میں اضافہ ہو رہا ہے جو اُردو کی قیمت پر ہے۔ آج کی کتابی ہندی اگر اصلاً عوامی ہندی بن گئی تو بول چال سے بھی اُردو کو بے دخل کر دے گی۔

(۶) ۔ روستانی تحریک دوبارہ زندہ نہیں کی گئی۔ علاقائی زبانوں کی تحریکیں بیدار ہیں۔ آئینِ ہند کے آٹھویں شیڈول میں نئی نئی زبانیں داخل ہو رہی ہیں، جن میں ہر ایک کو قومی زبان کا مرتبہ حاصل ہے۔ ان علاقائی زبانوں کی تحریک سے اگر کسی کو سب سے زیادہ خطرہ ہے تو وہ ہندی ہے۔ اودھی، برج، راجستھانی، بھوجپوری وغیرہ رفتہ رفتہ اپنا دامن جھٹک کر ہندی سے الگ ہو رہی ہیں۔

(۷) اُردو ہندوستانی کی صرف ایک ریاست جموں وکشمیر کی پہلی سرکاری زبان ہے۔ وہاں بھی اُردو کا مستقبل غیر یقینی ہے موجودہ صورت میں وہاں اُردو اس بناء پر برقرار ہے کہ یہ ریاست تین خاص زبانوں کشمیری، ڈوگری اور بلتی پر مشتمل ہے۔ ان کے اہلِ زبان آپس میں ایک دوسرے کی زبان سے ناآشنا ہیں۔ جموں اور لداخ کے علاقوں میں اُردو کی مخالفت کی لہر ہے لیکن زیادہ تیز نہیں ہے۔ البتہ کشمیر میں 'کاشر محاذ' اُردو کو کسی قیمت پر برداشت کرنے کو تیار نہیں ہے۔ چند برسوں میں اُردو کو جموں وکشمیر سے نکال دیا جائے گا۔

(۸) شمالی ہند میں بعض ریاستوں نے اُردو کو دوسری سرکاری زبان کا درجہ عطا کیا ہے لیکن یہ مرتبہ محض چند ملازمتیں عطا کرنے کی حد تک محدود ہے، سرکاری کاروبار کے لیے اُردو استعمال نہیں کی جاتی۔

(۹) شمالی ہند میں اہلِ اُردو کے گھروں سے اُردو دبے پاؤں رخصت ہو رہی ہے، اور اس کی جگہ ہندی داخل ہو رہی ہے۔ ہم کسی زبان کی آمد کے خلاف نہیں ہیں لیکن اس اُردو تہذیب کا کیا ہوگا؟

(۱۰) اُردو کی ترویج و اشاعت میں اُردو کے نام پر قائم سرکاری اداروں کا کیا کردار ہے اور کیا ہونا چاہیے۔ کہیں یہ 'طب مغرب کے مزے میٹھے اثر خواب آوری' تو نہیں ہے!

(۱۱) ہم نمک خوارانِ اُردو کا کیا کردار ہے اور کیا ہونا چاہیے!

(۱۲) اعلیٰ تعلیم کی سطح پر اُردو کا کوئی مسئلہ نہیں، سرکار ہو یا ریاستی سرکاریں اُردو کی بنیادی تعلیم سے بے نیاز ہیں۔ آئینِ ہند کی دفعہ ۳۵۰ کے مطابق بنیادی تعلیم کی ذمّے داری دونوں پر ہے۔

اگر آج کے دانش ور، ادیب اور اہلِ نظر ملک کے پیچیدہ لسانی مسئلے

کی تاریکیوں میں روشنی کی رمق بھی پیدا کرسکیں تو یہ مہاتما گاندھی کو سچا خراجِ عقیدت ہوگا۔

حواشی

۱۔ مہاتما گاندھی : تھاٹس آن نیشنل لینگویج، صفحات ۴-۳

۲۔ سمپورنانند : ہندی بھاشا آندولن، صفحہ ۵

۳۔ دھیریندر ورما : ہندی بھاشا کا اتہاس، صفحہ ۶۳

۴۔ مشترکہ زبان (مہاتما گاندھی نے کیا سوچا تھا) صفحہ ۱۰۰، مطبوعہ انجمن ترقی اُردو (ہند)، علی گڑھ۔

۵۔ مشترکہ زبان، صفحہ ۲۰۱

۶۔ مشترکہ زبان، صفحہ ۲۰۴

۷۔ مشترکہ زبان، صفحات ۲۰۵ - ۲۰۴

۸۔ پریم چند : ساہتیہ کا ادیشیہ، صفحہ ۱۲۶

۹۔ گیان چند : تحریریں

۱۰۔ برج موہن دتاتریہ کیفی،

۱۱۔ رام چندر شکل، ہندی ساہتیہ کا اتہاس، صفحہ ۳۹۰

۱۲۔ شیو پرساد سنگھ، آدھونک پرویش اُنولیکھن، صفحہ ۶۵

۱۳۔ رام گوپال : لوک مانیہ تلک اے بیلیو گرافی، صفحات ۴۴-۲۴

۱۴۔ رسالہ جامعہ، اکتوبر ۱۹۳۶ء

منظر نامہ

ڈاکٹر عبدالسلام

محمد زاہد

نوبیل انعام یافتہ سائنس داں پروفیسر عبدالسلام کا شمار موجودہ صدی کے اُن اہم ماہرین طبیعیات میں کیا جاتا ہے جنھوں نے اپنی سمجھ اور ریسرچ کے ذریعے فزکس کی نشوونما کو ایک نیا موڑ دیا۔ ان کی گنتی Neils Bohr، Albert Einstein، Werner Heisenberg، Richard P. Feynmann اور Julian Schwinger جیسے چوٹی کے سائنس دانوں میں کی جاتی ہے۔ ایک اعلیٰ درجے کے سائنسداں ہونے کے ساتھ ساتھ وہ ایک اعلیٰ درجے کے مفکر اور ایک دردمندانہ طبیعت کے مالک انسان تھے۔ انھوں نے اپنی تمام تر صلاحیت اور حیثیت کو بروئے کار لاکر ترقی پذیر ملکوں کے سائنس دانوں کے لیے سہولتیں مہیا کیں۔ ان کو ریسرچ کے مواقع فراہم کرنے کے لیے اور اُن کو دنیا کے مشہور ترین سائنس دانوں کے ساتھ مل کر کام کرنے کا موقع دینے کے لیے پروفیسر عبدالسلام نے International Centre for Theoretical Physics قائم کیا۔ اُن کی زندگی کا جائزہ لینے کے بعد بے ساختہ ایک دوسرے تھیوریٹکل فزکس کے ماہر Victor I. Weisskpf کا مندرجہ ذیل قول یاد آتا ہے:

"Human exixtence is based upon two pillars: Compassion and knowledge.

Compassion without knowledge is ineffective; knowledge without compassion is in human."

جو لوگ بھی پروفیسر عبدالسلام سے ملے ہیں اُن کو یہ بات بہت اچھی طرح سے معلوم ہے کہ وہ نہ صرف ایک اعلیٰ قابلیت کے ماہر طبیعیات (Physicist) تھے، اُن کے سینے میں ایک حساس دل بھی تھا۔ یہ دل جو ہمیشہ اس فکر میں رہتا تھا کہ وہ دوسرے، خاص طور پر ترقی پذیر ملکوں کے، سائنس دانوں کے لیے راہ ہموار کرتے رہیں تاکہ انھیں اس طرح کی رکاوٹوں کا سامنا نہ کرنا پڑے جن سے خود پروفیسر عبدالسلام اپنی زندگی کے ابتدائی ادوار میں دوچار ہو چکے تھے۔

پروفیسر عبدالسلام کی پیدائش ۱۹۲۶ء میں جھنگ کے مقام پر ہوئی تھی۔ ابتدائی تعلیم لاہور میں حاصل کرنے کے بعد آپ بیس سال کی عمر میں St. John's College, Cambridge چلے گئے تاکہ ریاضی کی تعلیم حاصل کر سکیں۔ خوش قسمتی سے اُن کو وہاں Dirac سے Quantum Mechanics اور Hermann Bondi سے General Relativity سیکھنے کا موقع ملا۔ اس کے بعد انھوں نے Cavendish Laboratory میں ریسرچ کی۔ پھر اُنھیں امریکہ کے Institute of Advanced Study, Princeton میں کام کرنے کے لیے مدعو کیا گیا۔ ستمبر ۱۹۵۱ء میں پروفیسر عبدالسلام لاہور، پاکستان آکر کالج میں پڑھانے لگے۔ یہاں ریسرچ کے کام میں [illegible] کسی طرح کی مدد نہیں ملی۔ ۱۹۵۲ء میں کرسمس ڈے سے ذرا پہلے [illegible]gang Pauli نے بمبئی کے Tata Institute for Fundamental Research [illegible] کو فون پر بلایا۔ عبدالسلام کراچی سے بمبئی پہنچے اور جیسے ہی وہ Pauli کے کمرے میں داخل ہوئے، اُن سے Pauli نے کہا: "میں ثابت کر سکتا ہوں کہ Schwinger [illegible]" پاکستان واپسی پر عبدالسلام کو بغیر اجازت پاکستان چھوڑنے کے جرم میں چارج [illegible] کیا گیا اور اس طرح اُن کو مجبوراً لاہور چھوڑ کر Cambridge واپس آجانا پڑا۔

Hold Infinity in the palm of your hand
And Eternity in an hour.

پروفیسر عبدالسلام ۱۹۸۶ء میں جب ہندوستان آئے تو وہ جامعہ بھی تشریف لائے اور فزکس ڈپارٹمنٹ میں ایک لکچر دیا۔ ان کے لکچر کو سننے کے لیے جواہر لال نہرو یونیورسٹی، دہلی یونیورسٹی اور آئی آئی ٹی سے بھی اتنے لوگ آگئے کہ انھوں نے اپنے لکچر کو یکے بعد دیگرے دوبارہ دیا لیکن لوگوں کو مایوس نہیں لوٹنے دیا۔ اس کے بعد اُن کا ایک لکچر National Physical Laboratory میں بھی ہوا جس میں انھوں نے کہا کہ ہندوستان کی دو مشہور لیبارٹریز کے دروازوں پر جدید فزکس کی دو مشہور equations لکھی جانی چاہئیں۔ بمبئی کے Bhabha Atomic Research Centre کے گیٹ پر E = mc² لکھنا چاہیے اور National Physical Laboratory کے گیٹ پر E = hν لکھا ہونا چاہیے۔ اشارتاً یہ اُن لوگوں کے لیے ایک طرح کا Tribute تھا جنھوں نے آزاد ہندوستان میں دور اندیشی سے کام لے کر سائنسی تحقیق کو اہمیت دی تھی اور یہ دو ریسرچ سینٹر قائم کیے تھے۔

پروفیسر عبدالسلام کے ہندوستان کے دورے کے وقت لوگوں نے یہ بات خاص طور پر نوٹ کی کہ جب بھی وہ کسی لیبارٹری میں وہیں پر تیار شدہ کسی apparatus کو دیکھ لیتے تو اس کے بارے میں کافی سوالات پوچھتے اور خوشی کا اظہار کرتے۔ University of Jaipur میں پروفیسر بی۔ ایل۔ سراف کی فزکس ایجوکیشن سے متعلق لیبارٹری میں انھوں نے کئی گھنٹے صرف کیے اور ایک ایک apparatus کو جو وہیں تیار کیا گیا تھا استعمال کر کے دیکھا۔ جامعہ میں بھی فزکس ڈپارٹمنٹ کا مختصر دورہ کرتے وقت اسی طرح کا ایک apparatus جو عام آدمی کو بہت unimpressive نظر آتا اُن کی تیز نظر سے نہ بچ سکا۔ وہ اس کے پاس رک گئے اور اس کو کافی غور سے دیکھا۔

میں نے مختصر طور پر ایک عظیم الشان شخصیت کی زندگی کا خاکہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ پروفیسر عبدالسلام کی وفات نے دُنیا کو ایک بہترین دماغ اور

اب نہایت ہی نفیس انسان سے محروم کر دیا ہے۔ ◆◆

حواشی

۱۔ Physics in the Twentieth Century, victor F. Weisskopf M.I.T. Press 1972 page IX and 364

۲۔ Mitsuo Taketani, Suppl. Prog. Theor. Physics (1967) page 3

۳۔ Role played by S.A. Eddington is well known.

۴۔ E.C.G. Sudershan, Recent Advances in Theoritical Physics World Scientific (1985) page 2

۵۔ مزید تفصیل کے لیے Halliday ، Resnick اور Krane کی Physics کا چوتھا ایڈیشن (۱۹۹۲ء) صفحہ ۵۹۴

اسلام اور سائنس

عبدالسلام / ترجمہ : نسیم انصاری

۱۔ قرآن کریم اور سائنس

ابتدا اس اقرار سے کرتا ہوں کہ میرا عقیدہ اور عمل اسلام پر ہے اور میں اس وجہ سے مسلمان ہوں کہ قرآن کریم پر میرا ایمان ہے۔ قرآن کریم میں بحیثیت ایک سائنسداں کے مجھ پر فرض کیا گیا ہے کہ میں فطرت کے قوانین کو سمجھنے کی کوشش کروں اور ان کی تلاش طبیعیات، حیاتیات، طب اور ہیئت کے مشاہدات میں کروں کہ ان میں سب کے لیے نشانیاں ہیں۔ چنانچہ کہا گیا ہے :

افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت ○ والی السماء کیف رفعت ○
والی الجبال کیف نصبت ○ والی الارض کیف سطحت ○

(تو کیا وہ لوگ اونٹ کو نہیں دیکھتے کہ کس طرح (عجیب طور پر) پیدا کیا گیا اور آسمان کو نہیں دیکھتے کہ کس طرح بلند کیا گیا۔ اور پہاڑوں کو نہیں دیکھتے کہ کس طرح کھڑے کیے گئے ہیں۔ اور زمین کو نہیں دیکھتے کہ کس طرح بچھائی گئی ہے۔)

اور پھر ارشاد ہوتا ہے :

ان فی خلق السموات والارض واختلاف الیل والنہار لآیات لاولی الالباب ○

(بلاشبہ آسمانوں کے اور زمین کے بنانے میں اور یکے بعد دیگرے رات کے اور دن کے آنے جانے میں دلائل ہیں اہلِ عقل کے لیے۔)

قرآن شریف کی ساڑھے سات سو آیتوں میں یعنی اس پاک کتاب کے تقریباً آٹھویں حصّے میں اس بات کی تاکید کی گئی ہے کہ ایمان لانے والے فطرت کا مشاہدہ کریں، اس پر غور کریں اور اس کے بھید کھولنے کے لیے کوشاں رہیں کہ انھیں عقل اس لیے دی گئی ہے۔ ان سے کہا گیا ہے کہ وہ تحصیل علم کو اپنی روزمرّہ زندگی کا حصّہ بنائیں۔ درود و سلام ہمارے پیارے نبیؐ پر کہ انھوں نے تعلیم کو ہر مرد و عورت کے لیے ضروری بتایا۔

یہ گویا بنیاد ہے علم و حکمت کی طرف اسلامی تصوّرات کی۔ اس کے ساتھ دوسری اہم بات یہ ہے جس کی طرح مارس بوکائی نے اپنے مقالے "بائبل، قرآن اور سائنس" میں اشارہ کیا ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ قرآن کی ایک آیت بھی ایسی نہیں ملی جس میں فطرت کے مظاہر کی ایسی توجیہہ کی گئی ہے جن سے ہماری سائنسی تحقیقات کی نفی لازم آئے۔

تیسری بات جو قابلِ لحاظ ہے وہ یہ کہ پوری اسلامی تاریخ میں گلیلیو والے قصّے کی طرح کوئی واقعہ نہیں ملتا۔ سائنسی نظریات کے لیے نہ تو کسی کو سزا دی گئی اور نہ کسی پر کفر کے فتوے لگے۔ حالانکہ بدقسمتی سے آج بھی مذہبی معاملات میں شدّت جاری ہے۔ اور ان معاملات کے لیے کفر کے فتوے بھی دیے جاتے رہے ہیں۔ ستم ظریفی تو یہ ہے کہ نظریاتی احتساب کا معاملہ اسلامی تاریخ میں سب سے پہلے کٹر مذہبی لوگوں نے نہیں اُٹھایا بلکہ معتزلہ نے پہل کی جو اپنے آپ کو روشن خیال اور آزادیٔ فکر کا علمبردار سمجھتے تھے۔ اس جگہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ معتزلہ بھی درحقیقت مذہبی عالم تھے اور ان کے احتساب اور ان کی مذہبی عصبیت کا شکار احمد بن حنبلؒ جیسے پائے کے بزرگ عالم دین رہے تھے۔

۲۔ موجودہ سائنس۔یونانی۔عرب میراث

سوال یہ ہے کہ قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں نے پُرانی تعلیمات اور اپنے پاک نبیؐ کے اُن ارشادات کی طرف کیا رویّہ اختیار کیا؟

اپنے پاک نبیؐ کے وصال کو ابھی سو برس بھی نہیں ہوئے تھے کہ انھوں نے اس زمانے تک کے سارے علوم پر عبور حاصل کرنے کی کوشش شروع کر دی۔ اعلیٰ تعلیمی اداروں کے قیام سے ایک سلسلہ جاری ہوا جس سے ان کو ایسی علمی برتری حاصل ہوئی جو آیندہ ساڑھے تین سو سال تک باقی رہا۔

اسلامی دنیا میں سائنس کا جو مرتبہ تھا اس کا کچھ اندازہ اس سرپرستی سے لگایا جا سکتا ہے جو سائنس کو مسلمانوں کی دولت مشترکہ میں نصیب تھی۔ یہاں ہم کسی قدر ترمیم کے ساتھ ایچ۔ اے۔ آر۔ گب کے وہ اقوال نقل کرتے ہیں جو ادب کے متعلق کہے گئے تھے:

> "دوسری مملکتوں کے مقابلے میں دنیائے اسلام میں سائنس کی ترقی کا انحصار بہت حد تک اس سرپرستی پر تھا جو اسے حاصل رہی۔ جب تک دارالحکومتوں میں وزیر اور شہزادے سائنس کی سرپرستی میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کرتے رہے علم کی شمع بھی روشن رہی۔ یہ سبقت کبھی ذاتی فائدے کبھی محض اپنی خوشی اور کبھی حصول عزت کے لیے ضروری سمجھی جاتی تھی۔"

بلاشبہہ اسلامی دنیا میں سائنس کی ترقی کا نقطۂ عروج ۱۰۰۰ء کے آس پاس تھا۔ یہ زمانہ ابن سینا کا تھا جو قرونِ وسطیٰ کے آخری عالم تھے۔ البیرونی اور ابن الہیثم ان کے نامور ہمعصر دورِ جدید کے نقیب تھے۔

ابن الہیثم (جنھیں یورپ والے الہیزن کہتے ہیں، ۱۰۳۹ء ـ ۹۶۵ء) کا شمار دنیا کے جید ترین علمائے طبیعیات میں ہوتا ہے۔ علم البصر یعنی آپٹکس میں ان کے تجربات اعلیٰ ترین معیار کے تھے اور ان سے علم میں قابل قدر اضافہ ہوا۔ اُن کا مشاہدہ تھا کہ "روشنی کی کرن جب کسی واسطے یا فضا سے گزرتی ہے تو ایسا راستہ اختیار کرتی ہے جو سب سے آسان اور سب سے جلد طے ہو سکتا ہو۔" ابن الہیثم کے اسی مشاہدے کو سیکڑوں برس بعد فرما نے نور کے سفر کے کم سے کم وقت والے اصول کے نام سے پیش کیا۔ یہ ابن الہیثم ہی تھا جس نے

سب سے پہلے مادے کے جمود کا تصور دیا جو کافی بعد میں نیوٹن کی حرکت کے پہلے قانون کے نام سے مشہور ہوا۔ راجر بیکن کی تصنیف "اوپس میجیس" کا پانچواں جز تو گویا ابن الہیثم کے علم البصر کی نقل ہے۔

البیرونی (۹۷۳ء-۱۰۴۸ء) ابن سینا کے دوسرے نامور ہمعصر نے آج کل کے افغانستان میں کام کیا۔ ابن الہیثم کی طرح اس کے علم کی بنیاد بھی ذاتی مشاہدوں پر تھی وہ دورِ جدید کے سائنس داں تھے اور قرونِ وسطیٰ سے اتنا ہی دور جتنا چھ سو سال بعد پیدا ہونے والا گیلیلو۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ مغربی سائنس یونان۔ عرب میراث ہے۔ لیکن عام طور پر یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ اسلامی کی بنیاد روایتوں سے نتائج نکالنے پر ہے اور یہ کہ مسلمان سائنس دانوں نے آنکھ بند کرکے یونانی علمی روایتوں کی تقلید کی ہے اور سائنس کے تجرباتی میدان میں انھوں نے کوئی اضافہ نہیں کیا ہے۔

یہ سراسر غلط بیانی ہے۔ ذرا سنیے کہ البیرونی ارسطو کے بارے میں کیا کہتے ہیں:

"زیادہ تر لوگوں کے ساتھ مشکل یہ ہے کہ وہ ارسطو کے خیالات کا حد سے زیادہ احترام کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ ارسطو کے خیالات میں غلطی کا کوئی امکان نہیں حالانکہ وہ خوب اچھی طرح جانتے ہیں کہ ارسطو نے صرف اپنی بساط بھر ہی نتیجے اخذ کیے ہیں۔"

اور قرونِ وسطیٰ کے توہمات کے بارے میں لکھتے ہیں:

"لوگ کہتے ہیں کہ ۱۶ جنوری کو ایک وقت ایسا بھی آتا ہے جب زمین کا تمام کھارا پانی میٹھا ہوجاتا ہے۔ لیکن چونکہ پانی کی تمام خصوصیات کا دارومدار صرف اس زمین کی نوعیت پر ہوتا ہے جہاں یہ پانی پایا جائے اس لیے یہ خصوصیات ایک مستقل حیثیت رکھتی ہیں اور اس لیے مندرجہ بالا بیان غلط ہے اور یہ غلطی ہر اس شخص پر ظاہر ہوجائے گی جو طویل اور مسلسل تجربات کا طریقہ اختیار کرلے۔"

ور آخر میں البیرونی کے خیالات علم طبقات الارض کے بارے میں بھی سنیے کہ کس طرح وہ شاہدے پر زور دیتے ہیں :

"اگر آپ ہندوستان کی مٹی دیکھیں اور اس کی نوعیت پر غور کریں، اگر آپ ان گول پتھروں کو دیکھیں جو آپ کو زمین کے اندر ملتے ہیں چاہے جتنی بھی گہرائی میں جائیں۔ ایسے پتھر جو پہاڑوں کے قریب بہت بڑے ہوتے ہیں جہاں دریاؤں کا بہاؤ طوفانی ہوتا ہے اور پہاڑوں سے دوری پر یہ پتھر بہت چھوٹے ملتے ہیں کیوں کہ یہاں دریا کا بہاؤ کم ہوجاتا ہے۔ دریا کے دہانے کے قریب تو یہ پتھر ریت کی صورت میں ملتے ہیں کہ یہاں تو دریا کا بہنا تقریباً بند ہوجاتا ہے۔ اگر آپ ان سب باتوں پر غور کریں تو لازمی طور پر اس نتیجے پر پہنچیے گا کہ ایک زمانے میں ہندوستان سمندر تھا جو آہستہ آہستہ دریاؤں سے لائی ہوئی ریت سے بھر گیا۔"

بریفالٹ کے الفاظ میں :

"یونانیوں نے تدوین کا کام کیا، عام اصول بنائے اور انھیں علمی زبان میں بیان کیا لیکن طویل اور مسلسل تجربات کا مشکل اور صبر آزما طریقے اور تجربے کی کسوٹی پر نتائج اخذ کرنا یونانی فطرت کے خلاف تھا جسے ہم لوگ سائنس کہتے ہیں۔ اس کی بنیاد مشاہدات، تجربات اور ناپ تول پر ہے اور ان نئے طریقوں سے یورپ والوں کو عربوں نے متعارف کرایا۔ اسلامی تہذیب کا سب سے قیمتی عطیہ موجودہ دور کی سائنس ہے۔"

انھی خیالات کا اظہار سائنس کے مشہور مورخ جارج سارٹن نے اس طرح کیا ہے :

"قرون وسطیٰ کا اصلی لیکن سب سے کم معروف کارنامہ تجرباتی طریقے کی تخلیق ہے اور یہ دراصل مسلمانوں کی کاوشوں کا نتیجہ تھا جو بارھویں صدی تک جاری رہی۔"

تاریخ کا ایک بڑا المیہ یہ ہے کہ سائنس کا یہ جدید طریقہ جاری نہ رہ سکا اور اس میں تسلسل ختم ہوگیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سائنسی طریقوں میں کوئی مستقل تبدیلی نہ ہو سکی۔ البیرونی اور ابن الہیثم (IBN-UL-HAITHAM) کو گزرے ابھی سو برس بھی نہ ہوئے تھے کہ دنیائے اسلام میں سائنس کی تخلیق بالکل رک گئی۔ اب پانچ سو برس تک وہ بالغ نظری وہ مشاہدوں پر اصرار اور وہ تجربات کی تکرار دیکھنے اور سننے کو نہیں ملتی یہاں تک کہ ٹائیکو براہے گلیلیو اور ان کے ہمعصروں نے یہ تان دوبارہ اٹھائی۔

۳۔ دنیائے اسلام میں سائنس کا زوال

آخر اسلامی دنیا میں سائنس کیوں ختم ہوگئی۔ یہ زوال ۱۱۰۰ء کے آس پاس شروع ہوا اور آیندہ ڈھائی سو برسوں میں مکمل ہوگیا۔

کوئی یقین سے نہیں کہہ سکتا، بے شک بہت سی خارجی وجوہات بھی تھیں جیسے منگولوں کی لائی ہوئی تباہی و بربادی، لیکن میرے خیال میں سائنس کا زوال اسلامی دنیا میں اس سے بہت پہلے شروع ہوچکا تھا اور اس کا سبب بہت سے اندرونی حالات تھے۔ سب سے پہلے تو اپنے آپ میں محدود ہونے والی وہ کیفیت جس نے سائنسی سرگرمیوں کا رشتہ باقی دنیا سے توڑ دیا اور دوسری طرف تخلیقی طرز فکر کی حوصلہ شکنی اور اس کی جانب منفی رویّے نے زیادہ نقصان پہنچایا اور تخلیقی طرز فکر کو عام کیا۔ گیارہویں صدی کے اختتام اور بارہویں صدی عیسوی کے اوائل میں دنیائے اسلام سخت مذہبی گروہ بندیوں اور سیاست دانوں کی شہ پر بڑھتی ہوئی تنگ نظری کا شکار تھی۔ اور اسی دور سے دنیائے اسلام کے زوال کی بنیاد پڑی۔ حالانکہ امام غزالی بھی ۱۱۰۰ء کے آس پاس یہ لکھ سکتے تھے۔ "مذہب کے خلاف سب سے بڑے جرم کا ارتکاب وہ لوگ کرتے ہیں جو سمجھتے ہیں کہ اسلام کا دفاع علوم ریاضی کے انکار سے بھی ہو سکتا ہے۔ جب کہ ان علوم میں کوئی بات بھی مذہب کے خلاف نہیں ہے۔"
لیکن زمانے کا مزاج تخلیقی علوم کے خلاف ہوچکا تھا۔ ہر طرف کٹرپن کا رواج اور رواداری کا فقدان تھا جس کا اثر یہ ہوا کہ تقلید عام ہوئی اور اجتہاد کا دروازہ تمام علوم پر بند ہوا جس

میں سائنسی علوم بھی شامل تھے۔

کیا حالت اب بھی یہی ہے؟ کیا ہم اب سائنسی تحقیقات کی ہمت کرنے لگے ہیں؟

روئے زمین کی اہم تہذیبوں میں سائنس سب سے کمزور اسلامی دولت میں ہے۔ بدقسمتی سے ہم میں سے بہت سے مسلمانوں کا اعتقاد ہے کہ علم حرفت یعنی ٹیکنا بنیادی طور سے بے ضرر ہے اور اس کی زیادتی کا مداویٰ اسلام کی اخلاقی تعلیما عمل سے کیا جا سکتا ہے، لیکن سائنس کا معاملہ بالکل مختلف ہے کیوں کہ اس سے کچھ تو بھی وابستہ ہیں۔ یہ خیال ہے کہ جدید سائنس عقلیت کا راستہ دکھاتی ہے جو لامذہبیت طرف جاتا ہے۔ اور یہ بھی خیال ہے کہ ہم میں سے جو سائنس داں ہیں وہ ایک دن تہذیب کے مابعد الطبیعیاتی مفروضوں سے منحرف ہو جائیں گے۔ قطع نظر اس کے کہ اعلیٰ حرفت بغیر اعلیٰ سائنس کے پنپ نہیں سکتی اور اس توہین سے بھی قطع نظر جو ہماری تہ کے مابعد الطبیعیاتی مفروضات اور فکری انجاد کو ہم معنی بنا دینے سے ہوتی ہے۔ میں سمجھت کہ سائنس کی طرف یہ رویہ ان پرانے جھگڑوں کی وراثت ہے، جن میں نام نہاد عقلی گروہ وہ فلسفی الجھے ہوئے تھے، جنھوں نے ارسطو کے تصوّر کائنات کو بے چون وچرا مان لیا تھ جو ان میں کسی تبدیلی کو برداشت نہیں کرتے تھے اور انھیں ان خیالات کو اپنے مذہبی ء کے ساتھ یکجا کرنے میں مشکلیں پیش آ رہی تھیں۔

یہاں ہمیں یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ اس قسم کے بلکہ اس سے بھی شدید جھگ میں قرون وسطیٰ کے عیسائی اہل مکتب مبتلا تھے۔ اہل مکتب کے لیے سب سے اہم مسائل کائنات اور مابعد الطبیعیات سے متعلق تھے۔

"کیا دنیا کسی غیر متحرک جگہ میں واقع ہے؟" کیا خدا محرکِ اوّل کو خود براہِ را حرکت میں لانے کا محض ایک سبب ہے یا وہ مسبب الاسباب اور آخری وجہ ہے؟ تمام افلاک کا محرک ایک ہی ہے یا مختلف؟ کیا وہ محرک جو کائنات کو حرکت میں لاتے ہیں کبھی تھ بھی سکتے ہیں؟ جب گلیلیو نے کوشش کی کہ پہلے ان مسائل کی فہرست تیار کرے جن

تعلق محض طبیعیات سے ہے اور اس کے بعد ان مسائل کو طبیعیاتی تجربات کی مدد سے حل کرے تو وہ احتساب کی زد میں آگیا۔ اس احتساب نے اٹلی میں سائنس کی ترقی کو کم از کم اٹھارہویں صدی تک تو روکے ہی رکھا۔ اب ساڑھے تین سو برسوں کے بعد نظریاتی نوآبادکاری ہو رہی ہے۔

ویٹیکن (VATICAN) کی ایک مخصوص تقریب میں عالی جناب جان پال ثانی نے یہ اعلان کیا "کلیسا تجربوں اور غور و فکر سے خود سبق لیتا ہے۔ آج یہ بات زیادہ اچھی طرح سمجھ میں آتی ہے کہ تحقیقات میں آزادی کے کیا معنی لیے جائیں۔ انسان تحقیق کے ذریعے ہی سے حق کی طرف آتا ہے۔ اسی لیے کلیسا کو یقین ہے کہ سائنس اور مذہب میں کوئی تضاد نہیں ہے۔" بہرحال عاجزانہ اور انتھک غور و فکر کے بعد ہی کلیسا مذہب کی روح کو کسی عہد میں سائنسی نظام فکر سے میز کر سکتا ہے۔

۴۔ سائنس کی تنگ دامانی

جو اقوال میں نے اوپر نقل کیے ہیں ان میں پاپائے اعظم نے اس بالغ نظری پر زور دیا ہے جو کلیسا نے سائنس کے ساتھ معاملت میں حاصل کی۔ اگر وہ چاہتے تو اس بات کو اُلٹ کے بھی کہہ سکتے تھے کہ گلیلیو کے وقت سے آج تک سائنسی نظریات میں اس معنی میں پختگی آئی ہے کہ سائنس داں اپنے حدود سے واقف ہو گئے ہیں۔ انھوں نے سمجھ لیا ہے کہ بعض مسائل ایسے ہیں جو آج بھی ان کے دائرۂ فکر سے باہر ہیں اور مستقبل میں بھی یہی صورت رہے گی۔ "سائنس کی ترقی کا راز یہ ہے کہ اس نے اپنا دائرۂ عمل ایک خاص قسم کی تحقیق تک محدود کر لیا ہے۔" اور اس محدود دائرے میں بھی آج کا سائنس داں جانتا ہے کہ وہ کہاں سے قیاس کے میدان میں قدم رکھ رہا ہے، اس میدان میں وہ کبھی قطعیت کا دعویٰ نہیں کرتا۔ طبیعیات میں اس صدی کے شروع میں دو مرتبہ ایسا ہوا پہلے تو اس نظریے کے نتیجے میں جس میں زمان و مکان میں نسبت اضافی بتائی گئی ہے اور دوسرے کوانٹم (QUANTUM) نظریے کے سلسلے میں یہ صورت پھر پیش آسکتی ہے۔

آئنسٹائن (EINSTEIN) کی وقت کے اضافی ہونے کی تحقیق ہی کو لیجیے۔ یہ بات بالکل قرینِ قیاس معلوم نہیں ہوتی کہ کسی وقفے کے طول کا دارومدار ہماری رفتار پر ہے عمر ہی کے وقفے کو لیجیے۔ ایک ایسے شخص کی نظر میں جس کی رفتار ہم سے کم ہے۔ ہماری عمر اتنی ہی لمبی ہوتی جائے گی جتنی کہ ہماری رفتار تیز ہوگی۔ اسے قیاس آرائی نہ سمجھا جائے۔ آپ ذرا ہمارے ساتھ جینوا میں واقع سرن (CERN) کی تجربہ گاہوں تک چلیے جہاں ذرّاتی طبیعیات پر کام ہورہا ہے۔ وہاں ایسے ذرّات تیار کیے جاتے ہیں جن کی عمر بہت کم ہوتی ہے۔ ان میں میوآن (MUONS) نامی ذرّات بھی ہیں۔ آپ ایک ریکارڈ تیار کیجیے اس وقفے کا جس میں مختلف رفتار سے چلنے والے میوآن فنا ہوکر الیکٹرون اور نیوٹران بن جاتے ہیں۔ آپ دیکھیے گا کہ تیز رفتار میوآن دیر میں فنا ہوتے ہیں اور سست رفتار میوآن جلدی ختم ہوجاتے ہیں۔ ناقابلِ یقین لیکن بالکل سچ۔

آئنسٹائن کے زمان و مکان کے نظریات نے طبیعیات کے عالموں میں ایک ذہنی انقلاب برپا کردیا۔ ہم لوگوں کو طبیعیات سے متعلق اپنے طرزِ فکر میں بہت سی تبدیلیاں کرنا پڑیں لیکن تعجب اس پر ہوتا ہے کہ پیشہ ور فلسفی جو انیسویں صدی تک زمان و مکان سے متعلق نظریات کو صرف اپنی ملکیت سمجھتے تھے اب تک آئنسٹائن کے مشاہدات کی روشنی میں کوئی فلسفیانہ نظامِ فکر نہیں بنا سکے۔

دوسرا اور زیادہ دھماکہ خیز ذہنی انقلاب ۱۹۲۶ء میں ہائزن برگ (HEISENBERG) کی اس تحقیق سے ہوا کہ یقینی علم کے حصول کے بھی حدود ہیں۔ ہائزن برگ کے اصول غیر یقینیت (UNCERTAINTY PRINCIPLE) کی رو سے مثلاً یہ بات کسی طور نہیں معلوم کی جاسکتی کہ سامنے کی میز پر ایک ساکت الیکٹرون ایک خاص مقام پر موجود ہے۔ ایسے تجربے ضرور کیے جاسکتے ہیں جن سے یہ معلوم ہوسکے کہ الیکٹرون کہاں ہے۔ لیکن یہی تجربے یہ معلوم کرنے کا ہر امکان ختم کردیں گے کہ الیکٹرون حرکت میں بھی ہے اور اگر حرکت میں ہے تو کس رفتار سے۔ اس کو اگر اُلٹ کر کہیں تو یہ کہا جائے گا کہ کسی شے کے متعلق ہمارے علم کی بھی ایک حد ہے اور اس حد کا تعیّن اس شے کی فطرت سے وابستہ ہے۔ میں یہ

سوچ کر کانپ جاتا ہوں کہ اگر ہائزن برگ قرونِ وسطیٰ میں ہوتا تو اس کا کیا انجام ہوتا۔ کیسی کیسی مذہبی بحثیں اس مسئلے پر اٹھتیں کہ آیا یہ حد اس علم پر بھی لگائی جا سکتی ہے جو خدا تعالیٰ کو ہے۔

جیسا کہ ہونا تھا معرکے ضرور گرم ہوئے لیکن صرف بیسویں صدی کے علمائے طبیعیات کے درمیان۔ ہائزن برگ کے انقلابی نظریات تمام علمائے طبیعیات کے لیے قابلِ قبول نہیں ہیں۔ اگرچہ اب تک جتنے بھی تجربے کیے گئے ان کی تصدیق ہی ہوئی ہے۔ طبیعیات کے ممتاز ترین عالم آئن سٹائن نے بلاشبہہ اپنی عمر کا سب سے قیمتی حصّہ اس جستجو میں صرف کیا کہ ہائزن برگ کے نظریات میں کوئی نقص نکلے۔ وہ تجربات کے نتائج کا انکار تو نہیں کر سکتے تھے، لیکن انھیں یہ امید تھی کہ ان نتائج کی علمی توجیہہ کچھ اور کی جا سکے گی۔ ابھی تک ایسی کوئی توجیہہ نہیں کی جا سکی۔ لیکن کوئی خصوصاً ایک ماہرِ طبیعیات، یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ کہانی یہیں ختم ہوتی ہے۔

۵۔ ایمان اور سائنس

سوال یہ ہے کہ کیا سائنس اور مابعد الطبیعیات کی سیدھی ٹکّر آج کل ناگزیر ہے؛ اور یہ بھی صحیح ہے کہ معاملہ سائنس اور اسلام ہی کا نہیں ہے بلکہ سائنس اور ہر طرح کے ایمان کا ہے۔ بشرطیکہ یہ تسلیم کیا جائے کہ اس قسم کا کوئی معاملہ ہے بھی۔ کیا ایمان اور سائنس کا ساتھ ساتھ گزارا ہو سکتا ہے؛ اس سوال سے متعلق جدید سائنس طرزِ فکر سے کچھ مثالیں آپ کے سامنے پیش ہیں:

پہلی مثال کے طور پر مابعد الطبیعیات کے اس عقیدے کو لیجیے کہ تخلیق بغیر شے کے ہوئی۔ آج کل بہت سے علم کائنات کے ماہرین یقین کرتے ہیں کہ کائنات میں مادّہ و توانائی کی کثافت کی ممکنہ قیمت کچھ یوں ہے کہ کائنات میں مادّے کی کُل مقدار صفر آتی ہے۔ اگر مادّے کی مقدار واقعی صفر ہے اور اس مقدار کی پیمائش عین ممکن ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حالت خلا کی طرح کائنات بھی بے مادّہ ہے۔ دس برس ہوئے کسی نے بڑی

جرأت سے معاملے کو آگے بڑھا کر یہ خیال ظاہر کیا کہ کائنات محض خلا کی ارتعاشی شکل ہے گویا کہ یہ لاشے کی ایک کیفیت ہے جو زمان و مکان میں بغیر کسی شے کے تخلیق کی گئی ہے۔ لیکن طبیعیات اور مابعد الطبیعیات میں جو فرق ہے وہ یہ کہ طبیعیات میں کائنات کے مادّے کی کثافت ناپی جاسکتی ہے، اور اس ناپ کے بعد ہی یہ فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ جو نظریہ پیش کیا گیا ہے وہ صحیح ہے یا نہیں۔ اگر کثافت کی پیمائش سے معلوم ہوا کہ نظریاتی نتیجہ غلط ہے تو پھر یہ نظریہ رد کر دیا جائے گا۔

میں دوسری مثال میں اس جوش و خروش کی طرف اشارہ کروں جس کا مظاہرہ ابھی حال میں اس وقت ہوا جب ہم یہ ثابت کرنے میں کامیاب ہو گئے کہ فطرت کی دو بنیادی قوتیں، برق مقناطیسی اور خفیف نیوکلیائی قوتیں، اصل میں ایک ہی ہیں۔ اب ہم اس امکان پر غور کر رہے ہیں کہ زمان و مکان کے ابعاد دس (ایک اور شرح کے مطابق گیارہ) ہیں۔ اس نظریے کے پس منظر میں ہمیں اُمید ہوتی ہے کہ ہم خفیف برقی قوت کو باقی دو بنیادی قوتوں یعنی کشش ثقل اور قوی نیوکلیر قوتوں کے ساتھ ایک لڑی میں پرو دینے میں کامیاب ہو جائیں گے۔ ان دس ابعاد میں سے چار ابعاد زمان و مکان کے ہیں جو سب کو معلوم ہیں۔ ہماری کائنات کی وسعت اور اس کی عمر کا حساب اس خمیدہ خط سے لگایا جاسکتا ہے جو ان چار ابعاد زمان و مکان کو ملا کر کھینچا جائے اور نو دریافت چھ ابعاد کی مدد سے جو خط خمیدہ بنے گا اس سے برقی اور نیوکلیر چارجوں کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

آخر ہم لوگ نئے حدود کو براہ راست کیوں نہیں سمجھ سکتے۔ ان کے سمجھنے کے لیے بالواسطہ طریقہ ہی کیوں ضروری ہے جس کے لیے برقی اور نیوکلیر چارجوں سے کام لیا جاتا ہے۔ اور پھر جانے پہچانے زمان و مکان کے چار ابعاد اور نو دریافت داخلی ابعاد میں فرق کیوں ہے۔ ہمارے موجود اندازے کے مطابق ان کی جسامت ۳۳- اسنٹی میٹر سے زیادہ نہیں ہے۔ فی الحال ہم نے اس کو قابلِ یقین بنانے کے لیے ایک قسم کے نظریۂ خود استقامت (SELF CONSISTENCY) سے کام لیا ہے۔ ہم ایک ایسے میدان قوت کے وجود کا تصور کرتے ہیں جس کی مدد سے ایک پائدار اور مستحکم کائناتی نظام کا وقوع ممکن ہو سکے۔

نظریہ اسی وقت کامیاب سمجھا جائے گا جب زائد ابعاد کی تعداد صرف چھ (یا نظریے کی دوسری تشریح کے مطابق صرف سات) ہو۔ اور پھر کچھ ہلکے سے اور خفیف مادی نتائج بھی باقیات کی طرح ملیں جیسے حال ہی میں دریافت ہوئی تین درجہ حرارت والی سیاہ جسمی (BLACK BODY) شعاعیں جو کائنات کو پُر کیے ہوئے ہیں اور جن کے متعلق ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ یہ کائنات کے ارتقاء کے اوائل کے باقیات ہیں۔ ہم ان باقیات کو تلاش کریں گے۔ اگر اس تلاش میں ناکام رہے تو اپنے نظریے کو خیر باد کہہ دیں گے۔

بغیر کسی شے کے تخلیق، زائد ابعاد اور ان سب کا ذکر بیسویں صدی کی طبیعیات میں عجیب سا لگتا ہے۔ یہ تو پرانے زمانے میں مابعد الطبیعیاتی مباحث کی یاد دلاتے ہیں لیکن فرق اتنا ہے کہ طبیعیات میں ہر نظریہ صرف عارضی طور پر تسلیم کیا جاتا ہے اور اس پر اصرار ہوتا ہے کہ ہر قدم پر اپنے تجربے کی کسوٹی پر پرکھ کر اس کے اطلاق کے حدود کا تعین کرلیا جائے۔

ایک متشکک (AGNOSTIC) کی نگاہ میں اس نظریۂ خود استقامت کی کامیابی (اگر ثابت ہوئی) عقیدۂ وجود خدا کے بے معنی ہونے کے مترادف ہوسکتی ہے۔

فمن یضلله فلا ھادی له (وہ جسے گمراہ کردے اسے کوئی ہدایت نہیں دے سکتا۔)

لیکن اہل ایمان کے لیے یہ ان کے رب العالمین کے کسی بڑے منصوبے کا محض ایک جزو ہے جس کے تحیر کا ظہور چاہے جس شکل میں ہو ان کی نگاہوں کو منور کردیتا ہے اور وہ وارفتہ وار اس کے سامنے سربسجود ہوجاتے ہیں۔

ہائنس پے جل (HEINZ PAGELS) اس زمانے کے غالباً سب سے ممتاز سائنسداں فائن مین (FEYNMAN) کے متعلق ایک قصہ سناتے ہیں: "وہ مدہوشی کی سی کیفیت میں تھے کہ انھیں ایک غیر مادی تجربہ ہوا۔ انھیں یہ محسوس ہوا کہ وہ اپنے بدن سے باہر آگئے ہیں اور ان کا جسم ان کے سامنے پڑا ہے۔ یہ یقین کرنے کے لیے کہ انھیں جو محسوس ہو رہا ہے وہ حقیقت ہے انھوں نے اپنے ہاتھ کو جنبش دینا شروع کی اور انھوں نے کہا کہ جب میں نے یہ دیکھا تو مجھے اندیشہ ہوا کہ کہیں میں اپنے جسم کے باہر ہی نہ رہ جاؤں۔ اس لیے یہ طے کہ اس میں فوراً

واپس چلا جاؤں۔" یہ قصہ سُن کر میں نے ان سے پوچھا کہ اس عجیب واقعے کے متعلق ان کا کیا خیال ہے۔ فائن مین نے ایک ماہر سائنس داں کی نپی تلی زبان میں جواب دیا: "میں نے اس میں طبیعیات کے کسی قانون کو رد ہوتے ہوئے نہیں دیکھا۔"

جہاں تک میرا تعلق ہے میں نے پہلے ہی عرض کر دیا ہے کہ ان معاملات میں جن میں طبیعیات خاموش ہے میرا ایمان اسلام کے نزول ہونے والے پیغام پر ہے۔ اس کا صاف اشارہ تو سورۂ فاتحہ کے بعد قرآن کی پہلی آیت میں موجود ہے: "یہ کتاب بلاشبہہ راستہ دکھاتی ہے خدا سے ڈرنے والوں کو جو ان دیکھی پر ایمان لاتے ہیں۔"

ان دیکھی انسان کی آنکھوں سے اوجھل۔ وہ جس کا علم نہیں ہو سکتا۔ اصل عربی الفاظ ہیں:

یومنون بالغیب (جو غیب پر ایمان لاتے ہیں۔) ◆◆

ڈاکٹر عبدالسلام - کچھ باتیں کچھ سوغاتیں

شمیم حنفی

پاکستان کے نوبل انعام یافتہ سائنس داں پروفیسر عبدالسلام کی آمد پر ہمارے علمی اور تعلیمی معاشرے نے جن جذبات کا اظہار کیا' ہر لحاظ سے وہ اس غیر معمولی' منفرد اور ممتاز مہمان کے شایانِ شان ہیں۔ اخبارات اور ماس میڈیا نے بھی انھیں برابر خبر میں رکھا' جابجا انھیں استقبالیے دیے گئے۔ اعزازی ڈگریاں' تمغے اور امتیازات پیش کیے گئے۔ سرکاری اور غیر سرکاری اداروں نے ان کی ضیافت اور مہماں نوازی میں کوئی کسر نہیں چھوڑی۔ افسوس کہ خود ان کے ملک میں عوام کے ایک حلقے نے ان کے اعزاز پر جس ردعمل کا مظاہرہ کیا اس سے اس حلقے کے اندازِ فکر اور آداب و اخلاق کی کچھ اچھی تصویر نہیں ابھرتی یہ صورت حال تشویش ناک بھی ہے۔ علوم و افکار کے معاملے میں تنگ ذہنی اور تعصب سے کام لیا جائے تو نقصان اپنا بھی ہوتا ہے اور اس کی سزا ڈھیرے ڈھیرے پورے معاشرے کو بھگتنی پڑتی ہے۔ ادعائیت مذہبی ہو یا نظریاتی ذہنی آزادی کی سب سے بڑی دشمن ہوتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ علوم اور افکار کی ترقی کا کوئی تصور ذہنی آزادی کے تصور سے الگ ہو کر قائم نہیں کیا جاسکتا۔ خیر' یہ بات تو ضمناً آگئی تھی۔ میں عرض یہ کر رہا تھا کہ پروفیسر عبدالسلام کا استقبال جس پُرجوش انداز میں کیا گیا اس سے علم کے وقار میں بھی اضافہ ہوتا ہے۔ اور اس طرح اچھوں کی عزت کرکے ہم اپنی نظروں میں اور دوسروں کی نظروں میں اپنی عزت بھی بڑھاتے ہیں۔

پروفیسر عبدالسلام کو جو اعزاز اور شہرت ملی ہے وہ اچھے اچھوں کا سر پھیر دینے کے لیے کافی ہے۔ مگر ان کی دو ایک باتیں دیکھ کر یہ احساس ہوا کہ ذہن شائستہ ہو تو علم اور اس کے واسطے سے ہاتھ آنے والے اعزازات کسی کا کچھ نہیں بگاڑ سکتے۔ اُلٹے طبیعت اور شخصیت میں درشتگی اور غرور کی جگہ ایک مستقل انکسار اور نرمی پیدا کر دیتے ہیں۔ آپ نے اکثر دیکھا ہوگا کہ بعض افراد کو ذرا سی عزت اور مقبولیت اور امتیاز ملا کہ ان کی چال بدل گئی، ہر جگہ نمایاں اور دوسروں سے مختلف نظر آنے کی خواہش انھیں مضحک بنا دیتی ہے۔ یہ ایک طرح کی کم ظرفی بھی ہے۔ اور ذہنی اور اخلاقی طور پر ٹٹ پونجیا ہونے کی دلیل بھی۔ پھر کسی عالم یا دانش ور کے منصب سے تو یہ باتیں اتنی چھوٹی ہیں کہ انھیں اس سے منسوب کرتے ہوئے بھی جھجک ہوتی ہے۔ اس حقیر نے اپنے زمانۂ طالب علمی میں کچھ ایسے اساتذہ بھی دیکھے جن کے علم کا شہرہ مغرب کے اعلیٰ ترین علمی مراکز تک پہنچ چکا تھا۔ وہ ہمیشہ عام وضع قطع سے معمولی اور ہر طرح کی نمائش اور ریلز مین شپ سے گریزاں نظر آئے۔ ایک ایسے ہی اُستاد پروفیسر ستیش چندر دیب تھے۔ الٰہ آباد یونیورسٹی میں انگریزی کے پروفیسر اور بین الاقوامی شہرت کے عالم اور اُستاد مرحوم محمد عسکری نے اپنی کتاب جزیرے کا انتساب انھی بزرگ کے نام کیا تھا۔ دیب صاحب کا حال یہ تھا کہ جس حلقے میں جاتے لوگ سر آنکھوں پر بٹھاتے مگر انھوں نے طور یہ اپنایا تھا کہ ایک تو جلسہ جلوس سے بالعموم دور رہتے تھے اور کبھی ادھر جا بھی نکلے تو اس طرح کہ حتی الوسع نمایاں نہ نظر آئیں۔ کوشش کرتے کہ کسی گوشے میں سر جھکا کر بیٹھ جائیں۔ شعبے میں بھی وہ یا تو پڑھتے ہوئے دکھائی دیتے یا پھر پڑھاتے ہوئے۔ محفل جمانے یا سیاست لڑانے کی بات تو دور رہی، جو فی زمانہ ہمارے اساتذہ کا عام کردار بنتی جا رہی ہے۔ دیب صاحب کے پاس ہم میں سے کوئی بھی طالب علم بے سبب بیٹھنے اور نیازمندی کے اظہار کا تصور بھی نہیں کر سکتا تھا۔ علم اگر اساتذہ یا طالب علموں کی شخصیت میں ستھراپن، ذہن میں کشادگی اور نفس کے احترام کا جذبہ بھی پیدا نہیں کر سکتا تو پھر کس مرض کی دوا ہے۔ اب حال یہ ہے کہ تعلیمی اداے استاد اور شاگرد کے صاف ستھرے تعلق کی جگہ خوشامد اور خوف کے اڈے بنتے جا رہے ہیں۔ ان نسخوں کی مدد سے جن افراد نے ترقی اور فراغت کے درجات طے کیے، وہ بالآخر انھی

نسخوں کو حرزِ جاں بنا لیتے ہیں اور انھیں اپنے طلبا پر آزماتے ہیں۔ نتیجہ ظاہر ہے۔

اس پس منظر میں پروفیسر عبدالسلام کے حوالے سے دو واقعات پر نگاہ کیجیے تو خیال ہوتا ہے کہ بُروں کا اقتدار بڑھتا جا رہا ہے مگر دنیا اچھوں سے خالی بھی نہیں ہے۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ نے جس ہال میں ان کے استقبال کا انتظام کیا تھا وہ بہت تنگ تھا اور پروفیسر عبدالسلام کو دیکھنے اور ان کی باتیں سننے کے لیے جو مجمع اکٹھا ہوا تھا وہ خاصا بڑا تھا۔ سوآدھے لوگ ہی اندر جا سکے۔ پروفیسر عبدالسلام کو جب پتہ چلا کہ آدھا مجمع اندر آنے سے محروم رہا تو ایک بار پھر اپنی تقریر دُہرانے پر آمادہ ہو گئے، وہ بھی اس صورت میں کہ مجمع زیادہ تر طلبا کا تھا اور پروفیسر عبدالسلام کی مصروفیتوں کا بار بھی کچھ کم نہ تھا۔ یہ تو رہا ایک واقعہ۔ بظاہر ذرا سی بات۔ سوچیے تو بہت بڑی۔ خاص طور سے ہمارے معاشرے میں جہاں ذرا سا بقول شخصے شاعر، مشاعرے میں کلام سنانے سے پہلے بھی نخرے ضروری سمجھتا ہے اور لوگ سچی مصروفیت سے زیادہ مصروفیت کا طلسم باندھنے کی لذّت کے اسیر ہوتے ہیں۔ دوسرا واقعہ پروفیسر عبدالسلام کے سفرِ کلکتہ سے متعلق ہے۔ اس شہر کو گئے تو اپنے ضعیف العمر استاد پروفیسر انیلیندر گنگو پادھیائے کی خدمت میں بھی حاضری دی۔ پروفیسر گنگو پادھیائے کی عمر بچاسی برس سے زائد، فرشتہ ہیں، اور اب سے بہت آگے ۴۶-۱۹۴۵ء میں پروفیسر عبدالسلام کو لاہور کے ایک کالج میں ریاضیات پڑھاتے تھے۔ اکبر الٰہ آبادی نے بہت پہلے ایسی کتابوں کی "ضبطی" کا مشورہ دیا تھا "کہ جن کو پڑھ کے بیٹے باپ کو خبطی سمجھتے ہیں"۔ مگر ایک ہمارے پروفیسر عبدالسلام ہیں کہ اپنے استاد کی خدمت میں حاضر ہوئے تو کہا کہ اس ناچیز نے جتنا کچھ آپ سے سیکھا تھا اُس میں کوئی اضافہ نہ کر سکا۔ بوڑھے استاد کے لیے شاید دنیا کا سب سے بڑا اعزاز و اکرام بھی ایک سعادتمند شاگرد کی اس بات سے زیادہ قیمتی اور وقیع نہیں ہو سکتا اور شاگرد بھی کس پائے کا؟

یہ باتیں دیکھنے میں عام اور معمولی ہیں مگر انہی میں ہمارے تعلیمی معاشرے کے لیے کچھ سوغاتیں بھی چھپی ہوئی ہیں۔ کیا سوچتے ہیں اساتذۂ کرام بیچ اس مسئلے کے؟ استاد نہیں سوچتے تو طالب علموں کو ہی سوچنا چاہیے۔ مٹی نم نہ ہو تو زرخیز بھی نہ ہوگی۔ ◆◆

(یہ کالم پروفیسر عبدالسّلام کی زندگی میں لکھا گیا تھا۔ ۱۴ فروری ۱۹۸۱ء)

وفات ۱۹۹۶ء

زبان کی موت

وحید اختر

ہزاروں اصوات نوحہ خواں ہیں کہ اک زباں پر ہے نزع طاری
حروف والفاظ سر بہ زانو
خموش ہے اک جہانِ معنی
کہ اُس کے باسی
تلاشِ گندم میں اپنے شہروں کی فاقہ کش عافیت کو تج کر
نئے جہانوں کے اجنبی راستوں پہ آنکھوں میں پیاس لے کر
بھٹک رہے ہیں
نیانؔ کی روشنی میں لکھی نئی زبانیں چمک رہی ہیں
جلا وطن لفظ اور معانی کو شور کرتی وسیع سڑکیں نگل رہی ہیں

خموش ہے اک جہانِ معنی
کہ اُس کے باسی
نئی زبانوں کے شور وغل سے وطن میں بھی اجنبی ہوئے ہیں
وہ اپنے شہرِ زباں میں بھی بے زباں ہوئے ہیں

جو بات کرتے تھے، اب وہ شہر و دیار و دیوار و در ہیں ساکت
جو محرمِ مدعا تھے وہ دشت و کوہ و صحرا صدا کے گونگے بنے ہوئے ہیں
جو حرف کی آگ سے پگھلتے تھے وہ شجر اور حجر ہیں ساکت

پرانی آبادیوں کے رستے شکستہ کھنڈروں میں کھو گئے ہیں
وہ محفل، ایوان و طاق و گنبد جہاں سے اصوات کا سمندر اُبل رہا تھا
اُجڑ چکے ہیں
وہ شاہراہیں وہ تنگ گلیاں، وہ سیڑھیاں، چوکھٹیں، دریچے
حرم سرائیں، غلام گردش، وسیع دالان، ہنستے آنگن
گھروں کے کونے، لبوں کے گوشے
جو لفظ کو دے رہے تھے معنی
جو صوت کو دے رہے تھے نغمہ
خموش ویرانیوں کے مرقد میں اپنی دنیا کو دفن کر کے
سکوت کی چشمِ حسرت آگیں سے اپنی میت پہ رو رہے ہیں

ہزاروں اصوات نوحہ خواں ہیں کہ اُن کا پرساں نہیں ہے کوئی
ہزاروں الفاظ کھو کھلے ہیں کہ اُن کے معنی تلاشِ نانِ جویں میں
اپنا لباس بدلے بھٹک رہے ہیں
زبان سے ہے شکم کا رشتہ
ہیں لفظ کشکولِ نان و گندم
نئی زبانوں کے لفظ جہدِ معاش میں بے زبان لفظوں کو روندتے ہیں
نئی زبانوں کی سلطنت میں کسے پڑی ہے
جو اپنے لفظوں کو چھوڑ کر دوسروں کے لفظوں کو دے معانی

کیسے پڑی ہے جو فاقہ کش اور برہنہ معنی کو لفظ کے پیرہن سے ڈھانپے
ہمارے الفاظ مر رہے ہیں، ہم اپنی سانسوں کو گن رہے ہیں

ہمارے بعد آنے والی نسلیں
ہمارے الفاظ اور معانی کی قبر کو دیکھ کر
(اک نئی زباں کے انوکھے لفظوں میں)
یہ کہیں گی
کہ آج سے چند سال پہلے یہ لفظ و معنی بھی بولتے تھے
صلیبِ جمہوریت پہ لفظوں کو موت آئی
کہیں کتابوں کے مقبروں میں ابھی تلک بے صدا معانی
سسک رہے ہیں

◆◆

غزل

وحید اختر

جس کو مانا تھا خدا، خاک کا پیکر نکلا
ہاتھ آیا جو یقیں وہم سراسر نکلا

اک سفر دشتِ خرابی سے سرابوں تک ہے
آنکھ کھولی تو جہاں خواب کا منظر نکلا

کل جہاں ظلم نے کاٹی تھیں سروں کی فصلیں
نم ہوئی ہے تو اسی خاک سے لشکر نکلا

تھی تہی دست ہر اک شاخ خزاں تھی جب تک
فصلِ گل آئی تو ہر شاخ سے خنجر نکلا

خشک آنکھوں سے اٹھی موج تو دنیا ڈوبی
ہم جسے سمجھے تھے صحرا وہ سمندر نکلا

دشتِ بے حاصلیٔ عمرِ تمنا کفِ خاک
بحرِ وحشت کے لیے بوند سے کم تر نکلا

دوریاں سنگ کو بھی شمع بنا دیتی ہیں
چھو کے دیکھا تو جو دل موم تھا پتھر نکلا

زیرِ پا اب نہ زمیں ہے، نہ فلک ہے سر پر
سیلِ تخلیق بھی گرداب کا منظر نکلا

گم ہیں جبریل و نبی، گم ہیں کتاب و ایماں
آسماں خود بھی خلاؤں کا سمندر نکلا

غمِ انساں کی رسالت پہ ہوئے ہم فائز
اپنی ہی شاخِ سخن پر یہ گلِ تر نکلا

عرش پر آج اُترتی ہے زمینوں کی وحی
کُرۂ خاک ستاروں سے منوّر نکلا

ہر پیمبر سے صحیفے کا تقاضا نہ ہوا
حق کا یہ قرض بھی نکلا تو ہمیں پر نکلا

گونج اُٹھا نغمۂ کُن دشتِ تمنّا میں وحید
پائے وحشت حدِ امکاں سے جو باہر نکلا

◆◆

مہاشویتا دیوی

ملک راج آنند / ترجمہ. سہیل احمد فاروقی

دورِ حاضر کی انگریزی میں لکھنے والی ہندوستانی خواتین نے جن کا سلسلہ کملا مارکنڈے سے شروع ہو کر کملا داس سے ہوتا ہوا ششی دیش پانڈے، انیتا ڈیسائی، نین تارا سہگل اور اوما واسودیو تک پہنچتا ہے، ذہنوں کو اپنی طرف متوجہ کیا ہے۔ ان سب کی تخلیقات کا سروکار کسی نہ کسی درجے میں مرد و زن کے رشتوں اور ایک دوسرے کے تئیں ان کے رویوں سے ہے۔ لیکن خاتون قلم کاروں کی طرف ذرائع ابلاغ کی نگاہ ابھی نہیں گئی ہے۔ غالباً اس کا سبب ذولسانی نقادوں کا فقدان ہے۔ مقامی زبانوں کی تحریروں کے ترجمے ہندوستانی انگریزی میں ہیں نہیں جب کہ یہی زبانیں آج بھی متوسط طبقے کا عام وسیلۂ اظہار ہیں۔

تاہم، حال ہی میں مہاشویتا دیوی جنھیں بنگالی ادب کے سرمائے میں گراںقدر اضافے کے لیے سال ۱۹۹۶ء کا گیان پیٹھ ایوارڈ کے لیے منتخب کیا گیا ہے، ان کے ایک ناول کا ترجمہ منظرِ عام پر آیا ہے جس کا عنوان ہے بشائی ٹوڈو۔ اس ناول میں مغربی بنگال کے ایک افسانوی قبائلی ہیرو کی جرأت مندی اور شجاعت کو موضوع بنایا گیا ہے۔ ہیرو جس کا نام ٹوڈو ہے اُسے مار ڈالنے کا حکم صادر ہو چکا تھا اور یہ مشہور ہوا تھا کہ وہ کسی جنگلی علاقے میں پولیس کی گولی کا نشانہ بن گیا تھا لیکن درحقیقت وہ ابھی زندہ تھا اور کسی دوسرے علاقے میں زندہ رہنے کے لیے جدوجہد

کر رہا تھا۔ ہمیں نہیں معلوم کہ آیا ناول نگار کا مقصد یہ دکھانا ہے کہ سچا باغی امر ہوتا ہے یا اصل ہیرو کے روپ میں خود توڑدو جو پولیس کی گرفت سے بار بار نکل بھاگتا ہے۔

اپنی مختصر کہانیوں مثلاً "درو پدی" کی طرح مہا شویتا دیوی نے مختصر ناول بشائی ٹوڈو میں بھی محتاط تجربے کے طور پر بے زمین قبائلی طبقے کی مظلومیت اور محرومیت کی تصویر کشی کی ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے تمامتر قابل کاشت علاقے پر بچولیے کاشت کاروں کے قبضے کے سبب زمین سے محرومی کے جبر کے تحت نکسلائٹ قیادت قبول کی۔ اس لیے بشائی ٹوڈو کا مطالعہ فکشن کی حیثیت سے نہیں بلکہ بے زمین قبائلی عوام کے مقدر کو سمجھنے کی غرض سے دستاویزی اہمیت کے بنیادی ماخذ کے طور پر کرنا چاہیے۔ لیکن اس مخصوص داستان میں نکسلی بغاوت کے پس منظر کا 'سبالٹرن' زاویۂ نظر سے جائزہ بھی پیش کیا گیا ہے۔ اس کہانی کے تعارف میں مہا شویتا دیوی نے نہ صرف بے زمین مزدوروں بلکہ زمین مالکوں کے مختلف زمروں کی اُس صورت حال سے روشناس کرایا ہے جو لارڈ کارنول کے پرمانٹ سٹلمنٹ ایکٹ کے طفیل وجود میں آئی۔

حالیہ چند برسوں کے دوران مختلف تاریخی مطالعات میں اُنیسویں صدی کے اوائل میں رائج برطانوی قانون کے مضرات سے پردہ اُٹھایا گیا ہے۔ لیکن نیویارک ہیرالڈ ٹربیون میں شائع ہونے والے اپنے خطوط میں کارل مارکس نے آج سے بہت پہلے بتادیا تھا کہ برطانوی حکمرانوں کی لائی گئی بہت سی تبدیلیوں میں ایک یہ بھی ہے کہ انھوں نے بڑے نوابوں اور کاشت کاروں کو زمینیں عطیے میں دیں اور اس تبدیلی نے ہندوستان کے نظام آراضی کو ایک فیصلہ کُن موڑ دیا۔ عہد قدیم اور عہد وسطیٰ میں کوئی فرد زمین کا مالک نہیں بلکہ اسے جوتنے کا حق دار ہوتا تھا۔ جان کمپنی نے رجاؤں اور بڑے بھدر لوگوں اور تمام کسانوں کو جائداد آراضی پر مالکانہ حقوق دیے جب کہ صدیوں سے ایسے حقوق کا کوئی وجود نہیں تھا۔ اس قانون کی بدولت ٹیکسوں کی شکل میں بڑے زمینداروں کے پاس کافی رقم آتی تھی جس کا کچھ حصہ وہ جان کمپنی کو دے دیتے تھے اور اس کا ایک بڑا حصہ اپنے تصرف میں لاتے تھے۔ زمینی پیداوار پر ٹیکس ادا کرنے والے چھوٹے کاشت کار مختصر زمینوں سے ناکافی

پیداوار کی بنا پر فیکٹریوں میں کام کی تلاش میں شہروں کا رُخ کرنے لگے۔ اس طرح وہ قبائلی باشندے جن کی زمینیں آئے دن محکمۂ جنگلات کی دست اندازی کا نشانہ بنتی جا رہی تھیں پوری طرح بے زمین ہو گئے۔

یہی وہ صورت حال تھی جس سے دل برداشتہ ہو کر چارو مجمدار نے قبائلی آبادی کو تیبھا گا تحریک سے جوڑا جس کے زیرِ اثر انھوں نے بڑے زمینداروں اور جوت دار کہلائے جانے والے درمیانہ درجے کے کسانوں کے خلاف شدید جدوجہد شروع کی۔ اسٹیٹ اکوزیشن ایکٹ مجریہ ۱۹۵۴ء کی رو سے قابلِ کاشت زمین کی انفرادی ملکیت فی کسان پچیس ایکڑ تک محدود تھی۔ لیکن بڑے رقبوں پر قابض زمینداروں نے قانون سازوں کی نیک نیتی سے غلط فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنی پوری جائداد مختلف ناموں سے اپنے پاس ہی رکھی۔ ۱۹۷۱ء میں لایا گیا ایک اور قانون بھی بے اثر ثابت ہوا کیوں کہ لوگوں نے زرعی زمین کو اپنے قبضے میں رکھنے کی خاطر اُس کا اندراج ماہی پروری، چائے کے باغات اور کارخانے کے عنوان سے کروا کے خود اس قانون کو ناقص بنا دیا۔

نکسلی تحریک نے چائے کے باغات میں کام کرنے والے مزدوروں کو غلامی کی اُس ابتر حالت کے خلاف بغاوت پر آمادہ کیا جسے وہ آزادی کے بعد بیس سال سے زائد عرصے سے جھیل رہے تھے۔ اس طرح وہ مزدور جنھیں ان کے زمینداروں نے پیداوار کا نصف حصّہ دینے کا وعدہ کیا تھا نکسل باڑی میں ایک ایسی بغاوت پر اُٹھ کھڑے ہوئے جس نے نہ صرف شمالی بنگال بلکہ دیگر علاقوں میں بھی محروم و مفلوک الحال کسان برادری کو حوصلہ دلایا۔ نکسلی تحریک یہیں سے بہار، اڑیسہ، آندھرا، تمل ناڈو اور کیرالا میں پھیلی۔ بے زمین قبائلی باشندے بڑی تعداد میں نکسلی لیڈروں کی پیروی کرتے ہیں باوجود اس کے کہ کم و بیش ہر علاقے میں ان کا صفایا کرنے کے لیے پولیس کی مہمیں چلتی رہتی ہیں۔ یہ نہیں معلوم ہوتا کہ زیادہ تر قبائلی آبادی جنگل کی ان زمینوں سے محروم ہوتی جا رہی ہے جن کے سہارے زندہ رہنے کے وہ عادی تھے۔

مہاشویتا دیوی نے اپنے ناول میں یہ انکشاف کیا ہے کہ نکسلی قیادت قبول کرنے

والے قبائلیوں نے ہی نہیں بلکہ دوسروں نے بھی مسلسل پولیس کارروائیوں کی مخالفت میں جوشیلے نوجوان لیڈروں کی پیروی کی تھی کیوں کہ ساتویں اور آٹھویں دہائیوں کے دوران زرعی مزدوروں اور بے زمین کسانوں کی ایک بڑی تعداد کو کوئی روزگار نہیں ملا اور اگر ملا بھی تو ایسے ٹھیکے کے مزدوروں کو جو کسی دباؤ میں آکر روزگار کی تلاش میں اپنے گھر بار چھوڑنے پر مجبور ہوئے تھے۔ اب ان کے پاس نکسلی دہشت گردوں سے ہاتھ ملانے کے علاوہ کوئی چارہ نہ تھا۔

آپریشن بشائی ٹوڈو ہمیں ایک ایسے علاقے سے آشنا کراتا ہے جہاں قبائلی افراد نکسلی قیادت میں بے زمین لوگوں کی ان تھک جدوجہد میں مصروف ہیں جو زندہ رہنے کے حق کے حصول کے لیے جاری ہے۔ مہا شویتا دیوی نے اپنی کہانی میں دکھایا ہے کہ کس طرح بشائی ٹوڈو کا بار بار پیچھا کیا جاتا ہے، وہ پکڑا جاتا ہے، اسے پھانسی دے چکے جانے کا اعلان کیا جاتا ہے اور اس کا صفایا کرنے کے درپے پولیس کی مہم پر بپھرتا ہوا وہ پھر نمودار ہو جاتا ہے۔

اس پُرجوش قلم کار (مہا شویتا دیوی) نے کسی بھی نکتہ چینی یا تہمت کی پرواہ کیے بغیر تہذیب اور میراث سے محروم افراد کے دفاع میں برابر لکھتے رہنے کا عہد کر رکھا ہے تاکہ اُن کے پاس خود سے شرمندہ ہونے کا کبھی کوئی جواز نہ رہے۔ مہا شویتا دیوی نے ہمارے ملک کے اُن علاقوں کے حالات سے پردہ اُٹھایا ہے جو ابھی تک افسانہ بنے رہے ہیں لیکن جن سے ایسے چیلنج اُبھرنے کا اندیشہ ہے جن کا سامنا ہماری جمہوریت کا اپنے اندر محروم و مظلوم افراد کی ناگزیر بغاوت کی فہم کے ذریعے کرتا ہے نہ کہ پولیس راج سے۔

(بشکریہ ہندوستان ٹائمز، ۲۶ر جنوری ۱۹۹۷ء)

فاروقی کی تنقید نگاری سے متعلق چند باتیں

شمیم حنفی

ہم تنقید کے اس عہد کو فاروقی کا عہد بھی کہہ سکتے ہیں۔ پچھلے تیس برس کی ادبی تاریخ میں کوئی بھی قابل ذکر بحث ایسی نہیں رہی جس میں شمس الرحمان فاروقی کی حیثیت مرکزی نہ رہی ہو۔ عسکری نے ایک بات جو یہ کہی تھی کہ حالی کے بعد اردو تنقید فاروقی کے واسطے سے ایک نئے معیار تک پہنچی ہے، اگر اس کے معنی کا تعین کیا جائے تو گذشتہ تین دہائیوں کے پس منظر میں سب سے زیادہ نمایاں تصویر فاروقی کی ہی ابھرتی ہے۔

اس امتیاز کا سبب کیا ہے؟ یہ سوال تنقید کے پورے معاصر منظر نامے کو سامنے لاتا ہے۔ بے شک، اس دور کی نظم اور افسانے کی طرح اس دور میں اردو تنقید نے بھی کئی نو دریافت منزلیں طے کی ہیں۔ صرف ہندوستان میں اردو تنقید کی سرگرمیوں کو سامنے رکھا جائے تو فکشن کی تنقید کے پس منظر میں وارث علوی کے مضامین پر اور ادبی رویوں، میلانات، مباحث کے پس منظر میں خلیل الرحمٰن اعظمی، باقر مہدی اور فضیل جعفری کے مضامین پر فوراً نگاہ ٹھہرتی ہے۔ ان مضامین کا فکری حوالہ محض بیرونی تصورات نہیں بنتے، ہمارا جیتا جاگتا ادبی معاشرہ بنتا ہے۔ جو تنقید کسی عہد کے ادب اور ادب کے حوالے سے اس عہد کی صورت حال کو خاطر میں نہیں لاتی اس سے ہمارے تعلق کی نوعیتیں بھی رسمی محدود اور مصنوعی ہوتی ہیں۔ اسی لیے عالمانہ تنقید کا التباس پیدا کرنے

والے (اکثر مترجمہ) مضامین سے زیادہ پُرکشش اور توجہ طلب میرے لیے تخلیق لکھنے والوں کی تنقیدی تحریریں ہوتی ہیں۔

فاروقی کی تنقید نگاری کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کرنے کے لیے یا بحیثیت نقاد فاروقی کے مزاج و منصب کی تعیین کے لیے بہت تفصیل درکار ہے۔ اُردو تنقید کی پوری تاریخ میں مختلف روایتوں، ذہنی رابطوں اور زمانوں کا ایسا سنگم جو فاروقی کی تحریروں سے اُبھرتا ہے اس کی بس اکا دکا مثالیں ہمیں دکھائی دیتی ہیں۔ مشرق اور مغرب، قدیم اور جدید، روایتی اور غیر روایتی کا ایک انوکھا امتزاج فاروقی کے مضامین میں ملتا ہے۔ چنانچہ فاروقی کے تنقیدی شعور پر مشکل سے ہی کوئی حکم لگایا جاسکتا ہے۔ ان کا شعور ہمیشہ متحرک اور ارتقا پذیر رہا ہے۔ ان کی بصیرت بہت ہمہ گیر اور مرتکز، مقصد آگاہ اور تجزیہ کار ہونے کے باوجود بہت جاذب رہی ہے۔

ہمارے زمانے میں تنقید تو تنقید، کئی فنون نے بھی اپنے عمل سے متعلق ایک بنیادی نکتہ فراموش کر دیا تھا۔ ٹرسٹن زارا کے منشور کی اشاعت کے بعد مغرب میں اور مغرب کے رائج الوقت تصورات کی مقبولیت کے بعد مشرقی معاشروں میں بھی یہ وبا تیزی سے پھیل کر عالمی انسان کے ساتھ ساتھ فنون لطیفہ اور ادب کی عالمی قدروں کا ظہور اب ہو چکا ہے۔ اپنی ادبی تاریخ کے حساب سے دیکھا جائے تو اُنیسویں صدی کی بے لگام عقلیت پرستی اسی طرح کے ایک رویے کا طلسم و تماشا نظر آتی ہے۔ ہم اپنی نشاۃ ثانیہ کی زیادتیاں بھلا دیتے ہیں۔ مگر اس فراموش کاری کا کیا جواز ہے کہ انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں اگرچہ ہماری فکری قیادت کرنے والوں کا ایک ایسا حلقہ بھی بن چکا تھا جو لڑکھڑا کر سنبھل چکے تھے۔ اور یہ حلقہ تاریخ کو اور روایت کو اور عالمگیر تصورات کے تسلط اور تفوق کے باوجود اپنی بنیادوں کو ایک نئے تناظر میں دیکھ رہا تھا۔ اور یہ ایک نئی مشرقیت کے اعلان کا لمحہ تھا جس کے مرکز پر سائنسی اور ٹکنولوجیکل ترقی کے ساتھ ساتھ پچھلے گذشتہ زمانوں کی روداد بھی سمٹ آئی تھی۔ لیکن اس حلقے کی باتوں پر بالعموم لوگوں نے دھیان نہیں دیا۔ سال بھر پہلے راجہ روی ورما کی تصویروں کی نمائش ہوئی تو مصوری کے کئی

نئے نقادوں کا سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ Illustrative Art گئے دنوں کا قصہ ہے۔ نئے سرے سے اس کا راگ الاپنے کے کیا معنی؟ گویا کہ ہندوستانی مصوری بلکہ پورے مشرق کی مصوری، یہاں تک کہ Renaissance Painters کا پورا سرمایہ حرف غلط تھا۔ کچھ ایسی ہی صورت حال ادبی تنقید کے منظر نامے پر بھی رونما ہوئی نظریے کے لفظ سے جڑ کے باوجود کلیے قائم کیے جانے لگے۔ اصول سازی کا مرض ایسا پھیلا کہ ادب سے حقیقی دلچسپی کی جگہ فکری تنازعوں نے لے لی اور اس میلان کا یہ قہر اپنی تمام تر بدہیئتی کے ساتھ ہم آج دیکھ رہے ہیں کہ فوکو، دریدا، سوسیئر، رولاں بارتھ کے وظیفے میں ہمارے اپنے مشاہیر کی آوازیں گم ہو چکی ہیں۔ اس پس منظر میں غالب اور میر سے متعلق فاروقی کی تشریحات، داستان کی شعریات اور روایتی اصطلاحات کی وضاحتیں سامنے آئیں تو خیال آیا کہ یہ "لفظ و معنی" اور "شعر غیر شعر اور نثر" کی تفہیم کے سلسلے میں فاروقی کا ایک اگلا قدم ہے۔ تہذیب کا سفر ضروری نہیں کہ سیدھی لکیر کا سفر ہو۔ تاریخ کے متدائر Cyclic تصور کی تفصیلات میں اختلاف کی گنجائش بے شک نکلتی ہے، مگر یہ تو تسلیم کرنا ہی چاہیے کہ دائرے میں اخذ اور انجذاب کی صلاحیت خط مستقیم سے زیادہ ہوتی ہے۔ اور تہذیب، فنون، ادبیات کی سطح پر ارتقا کا مفہوم یوں بھی متعین ہوتا ہے کہ کسی عہد نے اپنی آگہی اور بصیرت کے دائرے کو محض جوں کا توں رہنے دیا یا اسے کچھ اور وسعت بھی دی ہے۔ ظاہر ہے کہ تشریح اور تشریح میں بیان اور بیان میں فرق ہوتا ہے۔ قرۃ العین حیدر اور انتظار حسین کا بیانیہ طلسم ہوش ربا اور فسانۂ آزاد کا بیانیہ نہیں ہے۔ اسی طرح فاروقی کی تشریح بھی سہا مجددی اور نظم طبا طبائی کی تشریح نہیں ہے۔ اقبال اپنی مشرقیت کے مرحلے میں مغربیت کو عبور کرنے کے بعد داخل ہوئے تھے۔ فاروقی کی ابتدائی تحریروں کو ان کی حالیہ تحریروں کے ساتھ رکھ کر دیکھا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی تنقیدی بصیرتوں نے کیسے پُرپیچ اور طویل سفر کے بعد اپنی راہ دریافت کی ہے۔

ایک آدھ بات فاروقی کے تنقیدی اسلوب کے بارے میں۔ "لفظ و معنی" اور "فاروقی کے تبصرے" میں نئے فکری اختلافات کے حوالوں سے فاروقی نے اپنی باتیں اکثر نیم جذباتی

حاکاتی، مناظرانہ انداز میں اور تیز چبھتی ہوئی زبان میں کہی تھیں۔ دھیرے دھیرے یہ رنگ بڑھتا گیا اور کسی مبصر نے ان کے اسلوب میں منطقی اثبات پسندوں جیسی بعض باتیں بھی ڈھونڈ نکالیں۔ مجھے یہ تاثر اس وقت بھی غلط محسوس ہوا تھا، آج بھی غلط دکھائی دیتا ہے۔ یوں کہ اس رائے کی روشنی میں فاروقی کی تنقید کے کئی بنیادی اوصاف نمایاں ہونے کے بجائے اوجھل ہو جاتے ہیں۔ اوّل تو منطقی اثبات پسندی کو ادبی تنقید کے سیاق میں زیادہ اہمیت دینا ہی دُرست نہیں۔ ہاں تخلیقی تجربے اور اس کی لسانی ہیئت کے باطنی روابط اور رموز کا معاملہ الگ ہے۔ دوسرے یہ کہ فاروقی نے اپنے تنقیدی اسلوب کے واسطے سے بھی ادب کے مطالعے کی ایک بنیادی قدر کو محفوظ رکھنے کی کوشش کی ہے۔ یہ قدر ہے ادب پارے یا اصل تخلیقی متن کے بالمقابل تعبیر، تشریح اور تفہیم کے عمل کی ثانویت کے احساس اور اعتراف کی۔ فاروقی کی تنقیدوں میں زبان اور اسلوب ان تنقیدوں کے قاری اور اصل تخلیق کے مابین کسی طرح کی دھند یا دوری نہیں پیدا کرنے۔ میرا خیال ہے کہ اس معاملے میں بھی اُردو تنقید کے سب سے برگزیدہ اور اوّلین معماروں (حالی، شبلی، آزاد) کے بعد سے ہمارے زمانے تک فاروقی کی تنقیدیں ایک خاص امتیاز رکھتی ہیں۔ فاروقی کے یہاں زبان ادائے مطالب کا ذریعہ ہے اور بس۔ یعنی کہ ادب کی تخلیق کرنے والے کے اختیارات میں ذرا سی مداخلت بھی انھیں گوارا نہیں۔ اور ان کا تنقیدی اسلوب ایک تربیت یافتہ اور ذہین پڑھنے والے کے ردِعمل کو جہاں تک ہو سکے، کسی قسم کی آرائش کے بغیر بے کم و کاست اپنے قاری تک پہنچانا چاہتا ہے۔ وہ اسے اپنے مطالعے، اپنی آگہی، اپنے تناظر میں شریک کرنا چاہتے ہیں، کسی جذباتی رشوت کی ادائیگی کے بغیر۔ اس طرح فاروقی نے تنقید کو ایک خالصتاً علمی اور فکری سرگرمی بنا دیا ہے، بہت متناسب اور شائستہ طور طریق کے ساتھ۔

فاروقی کی علمیت اور وسعت مطالعہ حیران کن ہے۔ ان میں تجزیہ کاری اور ترکیب کاری کے اوصاف یکجا نہ ہوتے تو ان کی تنقید میں استدلال کا وہ منفرد انداز بھی پیدا نہ ہوتا جو ہر حقیقت کے حصے بخرے کرنے اور حقیقت کے مختلف عناصر کے امتزاج سے ایک نیا مرکب بنانے کی یکساں استعداد رکھتا ہے۔ فاروقی کی تنقید صرف متاثر نہیں کرتی، قائل

بھی کرتی ہے۔ جو اس کو محض روشن نہیں کرتی، انھیں متحرک اور آپ اپنے طور پر بھی آمادہ کار کرتی ہے۔ چنانچہ فاروقی کی تنقید نے ادب کے طالب علموں کو Educate کرنے کا جو رول تن تنہا انجام دیا ہے، وہ نئی تنقید کے مجموعی رول سے کم اہم اور اثر آفریں نہیں رہا ہے۔ یہ تنقید صرف اُردو تنقید کی روایت کو ہی نہیں بلکہ ہماری مجموعی ادبی اور معاشرتی روایت کو ایک نئی جہت دیتی ہے۔ مشرقی اور مغربی پیمانوں اور میزان اقدار کے فرق کو یہ تنقید مٹاتی نہیں، نہ ہی انھیں ایک دوسرے کے لیے اجنبی ٹھہراتی ہے۔ اس تنقید نے مغرب سے اپنے اکتسابات کے ذریعے مشرق کو نئے سرے سے سمجھنے کا ایک جواز مہیا کیا ہے۔ ایک نئے زاویے کی تشکیل کی ہے اور تنقید کے منصب اور مقصد کا معیار اور منہاج کا ایک ایسا تصور وضع کیا ہے جسے ہم شاید صرف فاروقی سے ہی منسوب کرسکتے ہیں۔ ◆◆

واپس کلاسیکیت کی طرف

انتظار حسین

غالب کو عام طور پر اُردو کا سب سے مشکل شاعر سمجھا جاتا ہے۔ ان کے زیادہ تر اشعار ناقابلِ فہم اور مبہم تصور کیے جاتے ہیں جو ادیبوں اور نقّادوں کو گہرے تجزیاتی مطالعے پر مجبور کرتے ہیں۔ غالب کی زیادہ تر شرحیں ایسی ہیں گویا معمّہ حل کیا جا رہا ہو۔ یہی سبب ہے کہ ان کی اب تک متعدد شروح سامنے آچکی ہیں اور یہ سلسلہ ہنوز جاری ہے۔

اس کے برعکس میر اس قسم کے شاعر سمجھے گئے ہیں جو اپنا اظہار ایسے انداز میں کرتے ہیں جو آسان اور قابلِ فہم نظر آتا ہے۔ اسلوب کی سادگی، اظہار کی روانی اور معنی کی وضاحت ان کی امتیازی نشانیاں سمجھی جاتی ہیں۔ لیکن ممتاز نقّاد شمس الرحمٰن فاروقی اس سلسلے میں مختلف انداز نظر رکھتے ہیں۔ ان کے خیال میں میر اس طرح کا سادہ شاعر نہیں ہے جیسا کہ عموماً نقّاد اور قاری اسے سمجھتے ہیں۔ ان کا اصرار ہے کہ میر کی سادگی اکثر ہمیں مغالطے میں ڈال دیتی ہے۔ وہ بتاتے ہیں کہ اوّل اوّل انھوں نے میر کی غزلوں کا انتخاب کرنے کا منصوبہ بنایا تھا جس میں ان کے مختلف اشعار کا تجزیہ بھی شامل کرنے کا خیال تھا لیکن جلد ہی انھیں محسوس ہوا کہ میر کی غزلوں میں معنی کی پرتیں اور فن کاری کی باریکیاں ہیں اور یہی نہیں بلکہ جو اشعار زیادہ سادہ اور سلیس ہونے کا احساس دلاتے ہیں وہ بھی اپنے اندر بڑی پیچیدگیاں رکھتے ہیں اور ہمیں قدم قدم پر ٹھہر کر سوچنے پر

مجبور کرتے ہیں۔ آخر کار وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ میر ہم سے غزلوں کے انتخاب سے زیادہ کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ اس کا ہر شعر تفصیلی تجزیے کا متقاضی ہے۔ اس طرح فاروقی نے میر کے اشعار کا تفصیلی تجزیہ کرنے اور انھیں جامع اور مبسوط تبصرے کے ساتھ پیش کرنے کا اہم اور مہتم بالشان منصوبہ بنایا۔ پہلے ان کا خیال تھا کہ یہ کام تین جلدوں میں ہو جائے گا لیکن رات دن کی مسلسل محنت کے باوجود دس سال کا عرصہ گزر گیا۔ اب تک "شعر شور انگیز" کی تین جلدیں منظر عام پر آچکی ہیں لیکن فاروقی کا کام ابھی پورا نہیں ہوا ہے۔ وہ چوتھی جلد پر کام کر رہے ہیں[1]۔

میر بلاشبہ اُردو کے عظیم ترین شاعروں میں ہیں۔ یہاں تک تو فاروقی سے کوئی بھی اختلاف نہیں کرے گا لیکن فاروقی کا اصرار اس بات پر ہے کہ میر کی عظمت لازمی طور پر غالب، انیس اور اقبال کی عظمت سے مختلف ہے۔ ان کے خیال میں غالب، انیس اور اقبال کی عظمت کو بآسانی سمجھا اور بیان کیا جا سکتا ہے جبکہ میر کا معاملہ مختلف ہے اور اس کی عظمت کو جلد ہم سمجھ نہیں پاتے۔ اقبال کے تجزیے کی رو سے میر ایسا شاعر ہے جو اپنے معنی آہستہ آہستہ کھولتا ہے لیکن اس کے بعد بھی ہم محسوس کرتے ہیں کہ میر کے یہاں ایسی کوئی لطیف اور پُراسرار شے ضرور ہے جو آسانی سے ہماری گرفت میں نہیں آتی۔

فاروقی میر کے محض تجزیاتی مطالعے پر قانع نہیں ہوئے ہیں۔ انھوں نے ایک طرح سے نیا "مقدمہ شعر و شاعری" ہمارے سامنے پیش کیا ہے جو مولانا حالی کے مقدمے کا جواب قرار دیا جا سکتا ہے۔ فاروقی سوال کرتے ہیں کہ کیا ایسے آفاقی اصول ممکن ہیں جن سے ادب کو جانچا جا سکے؟ اس کا جواب وہ نفی میں دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں ہر تہذیب اور اس کی ادبی روایات اپنے تنقیدی صول خود وضع کرتی ہیں۔ ہم غیر تہذیب اور دیگر ادبی روایات سے اسی حد تک تنقیدی اصول و ستعارلے سکتے ہیں جس حد تک وہ ہمارے تصوّر ادب سے ہم آہنگ ہو سکیں۔ حالی، آزاد، امداد امام ثر اور ان کے بعد آنے والے ان اُردو نقادوں کی پوری صف جس نے ان کے نظریات کو ترقی دی فاروقی کی نگاہ میں مطعون ٹھہرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ان لوگوں نے ان مخصوص ادبی تصوّرات

۱۔ "شعر شور انگیز" کی چوتھی جلد اب شائع ہو گئی ہے۔ مرتب

و تصوّرات کو آفاقی تصوّرات و نظریات کی حیثیت سے قبول کیا جو مغربی روایت سے مستعار لیے گئے تھے اور جب ان کی روشنی میں مشرقی ادب بالخصوص اُردو ادب کو جانچا اور پرکھا گیا تو یہ کم قیمت اور بے قدر ٹھہرا اور اس طرح اُردو شاعری کی پوری کلاسیکی روایت کو مسترد کر دیا گیا اور ایک نئی شعریات وضع کرنے کی کوششیں کی گئیں جو دراصل مغربی شعریات ہی کو روشناس کرانے اور اسے مشرقی روایت پر نافذ کرنے کی طرف ایک قدم تھا۔

فاروقی کہتے ہیں کہ ہمارا المیہ یہ ہے کہ ہم نے اپنے سیاسی زوال کو اپنی تہذیبی شکست سمجھ لیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہم اپنے تہذیبی ورثے کے سلسلے میں معذرت خواہانہ رویّہ اختیار کرنے لگے اور اپنی تمام ادبی روایات کو خود مذموم سمجھنے لگے۔ فاروقی اس امر پر حیرت کا اظہار کرتے ہیں کہ آج بھی بہت سے نقاد غزل اور شاعری و فکشن کی دیگر کلاسیکی اصناف پر وہی اعتراضات کر رہے ہیں۔ جو کچھ عرصہ پہلے "آبِ حیات" اور مقدمہ شعر و شاعری" کے مصنّفین نے کیے تھے۔ ان اعتراضات میں چند یہ تھے کہ ہمارا کلاسیکی ادب واقعیت کے احساس سے عاری ہے، اس میں صرف ان خیالات کی تصویر کشی ملتی ہے جو غیر حقیقی اور خیالی ہیں، غزل میں ربط نہیں ہوتا اور خیال و فکر کا ارتقا نہیں ملتا یا غزل میں وحدتِ خیال نہیں پائی جاتی، کلاسیکی ادب میں تازگی اور نیا پن نہیں ہوتا، اکثر غزل گو پُرانی باتوں کو ہی بار بار بیان کرتے آئے ہیں۔ فاروقی کی نظر میں یہ عام الزامات و اعتراضات مغرب کے ادبی تصوّرات و نظریات کے زیرِ اثر اُردو شاعری بالخصوص غزل پر وارد کیے گئے اور اب بھی کیے جا رہے ہیں۔

فاروقی کی رائے یہ ہے کہ ادب میں حقیقت پسندی کے تقاضے کو طفلانہ سمجھ کر سرسری طور پر رد کر دینا چاہیے کیونکہ بے چارے نقادوں کا یہ تقاضا کرنا اس حقیقت سے ان کی لاعلمی کو ظاہر کرتا ہے کہ سچائی کا تصوّر اضافی ہے۔ فاروقی کا کہنا ہے کہ غیر واقعیت کے اس اعتراض کو سُن کر ایک کلاسیکی شاعر تعجب کرتا اور کہتا ہے کہ جو چیز اس کے لیے بحیثیت شاعر سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے وہ سچّائی ہی تو ہے جسے وہ اپنی شاعری میں بیان کرتا رہا ہے۔

اصلیت کی وہ شکل جو شاعر کی "انفرادیت" پر زور دیتی ہے فاروقی کے خیال میں وہ رومانی تصور ہے جو مغرب میں انیسویں صدی میں پروان چڑھا۔ یہ مشرقی ادبی روایت کے لیے

غیر ملکی تصور ہے۔ وہ برٹرنڈرسل کا حوالہ دیتے ہیں جو کہتا ہے کہ "چینی تہذیب میں طبعزاد ہونے کا جو تصور ہے وہ مغرب کے تصور طبعزادی سے قطعی مختلف ہے۔ وہاں کسی پرانی شے کو نئے انداز سے دوبارہ پیش کرنا بھی طبعزادی سمجھا جاتا ہے"۔ ربط اور خیال کی وحدت کا تصور بھی فاروقی کی نظر میں مغربی تصور شاعری سے مستعار لیا گیا ہے اور غزل پر اس کا غلط طریقے سے اطلاق کیا گیا ہے کیونکہ غزل کے اصول اور قاعدے خود اس کی اپنی روایت کے زیر اثر وضع ہوئے ہیں۔

فاروقی یہ بات زور دے کر کہتے ہیں کہ ہماری کلاسیکی شاعری کی شعریات آج ہم سے کھو گئی ہے اور اسی لیے ہمیں اپنی کلاسیکی شاعری کی پوری قدر و قیمت کا احساس نہیں ہے لیکن فاروقی اس بات کے بھی حق میں نہیں ہیں کہ مغربی تھیوری کو پوری طرح نظر انداز کر دیا جائے بلکہ ان کی رائے میں ہمیں اس سے اس حد تک ضرور استفادہ کرنا چاہیے جس حد تک وہ ہمارے ادبی ورثے کو سمجھنے میں مدد کر سکے۔ لیکن محض مغرب کے تصورات پر تکیہ کرنا ہمیں غلط نتائج سے دوچار کرے گا۔ فاروقی کو اعتراف ہے کہ ہم مغرب کی ادبی تنقید کے احسان مند ہیں۔ انھیں مغربی افکار و تصورات سے اثر پذیری میں کوئی قباحت نظر نہیں آتی لیکن وہ کہتے ہیں کہ "میں اپنے اکثر پیشروؤں کے برعکس مغرب سے مرعوب نہیں ہوں اور اس مرعوبیت کے یقیناً خلاف ہوں"۔ دراصل فاروقی چاہتے ہیں کہ ہماری کلاسیکی شعریات کا احیاء ہو اور ساتھ ہی ساتھ مغرب کے ادبی تنقید کے اصول و نظریات سے ہمیں واقفیت بھی ہو۔ وہ ان دونوں صورتوں میں اعتدال کے قائل ہیں اور دراصل توازن کی یہی کوشش ہے جس نے ان کے مطالعے کو معنویت اور گہرائی عطا کی ہے۔ ◆◆

(انگریزی سے ترجمہ: احمد محفوظ)

الیاس احمد گدّی کا ناول فائر ایریا

شمیم حنفی

فائر ایریا، خاص طور پر اپنے پہلے حصّے کی وجہ سے ایک ہمیشہ کے لیے یاد رہ جانے والی کتاب ہے۔ الیاس احمد گدی واقعے سے زیادہ صورت حال کے بیان کی خاصی اچھی صلاحیت رکھتے ہیں۔ فائر ایریا سے پہلے، اُن کی ایک اور تحریر جس کا نقش حافظے پر گہرا ہے، ان کا ایک سفر نامہ تھا' بنگلہ دیش کا' اس سفر نامے میں ایک عجیب و غریب دردمندی تھی، حُزن کی ایک مستقل کیفیت، ایک بے تکلف سچائی اور کھرا پن۔ اور اُس سے اِس مجموعی امکان کا خاکہ اُبھرتا تھا کہ گدّی چاہیں تو ایک اچھا ناول لکھ سکتے ہیں۔ فائر ایریا کا ابتدائیہ اُن سے ہماری توقعات بہت بڑھا دیتا ہے۔ انسانی ملال کا عنصر فائر ایریا کے تقریباً پہلے پچاس صفحوں میں جس تخلیقی ضبط، سنگینی اور مہارت کے ساتھ سامنے آیا ہے اس کی مثالیں کم سے کم معاصر فکشن میں بہت عام نہیں ہیں۔ اور فکشن کی روایت میں بھی اس طرح کی مثالیں رسوا سے قرۃ العین حیدر اور عبد اللہ حسین تک، یا پھر پچھلے دنوں شائع ہونے والی نثر کی سب سے اہم کتاب آبِ گم میں بس کچھ منتخب حصّوں سے نکالی جا سکتی ہے۔ یاد رہے کہ یوسفی کی اس کتاب کو ناول بھی کہا گیا ہے۔

نسبتاً نئے لکھنے والوں کے واسطے سے اُردو ناول کا جو لینڈ اسکیپ تیار ہوا ہے' زیادہ اطمینان بخش نہیں ہے۔ احمد داؤد کا ناول رہائی، انور سن رائے کا چیخ، اکرام اللہ کا

ناولٹ سوا نیزے پر سورج، فہمیدہ ریاض کا گوداوری، علی امام نقوی کا تین بتی کے راما اور پیغام آفاقی کا ناول مکان اس مٹ میلے اور اجاڑ لینڈ اسکیپ میں جہاں تہاں ہریالی کے بس کچھ چھوٹے بڑے ٹکڑے کہے جا سکتے ہیں، اور در اصل انہی کے حوالے سے اُردو ناول کو ہمارے زمانے میں کچھ نیا راستہ ملا ہے۔ ان لوگوں کے یہاں اس قسم کی فنی تکمیل، تناسب اور تاثر کا احساس بے شک نہیں ہوتا جس کا تجربہ ہم قرۃ العین حیدر کی چاندنی بیگم یا انتظار حسین کے آگے سمندر ہے میں کرتے ہیں۔ مگر ان کے مطالعے سے یہ تاثر ضرور قائم ہوتا ہے کہ ہم ان کے ذریعے ایک نئے تخلیقی منطقے میں داخل ہو رہے ہیں۔ اس منطقے کی پہچان کا سب سے نمایاں پہلو ایک مثبت دیسی پن (Nativism) اور اس شعور کی تہہ میں سرگرم سیاسی بصیرت ہے، پارٹی پروپیگنڈے اور سکہ بند قسم کے سیاسی تصوّرات کی سطح سے بالکل الگ اور مختلف۔ ہمارے عہد کے ناول کا رشتہ سیاست سے بہت گہرا ہوتا جا رہا ہے۔

فائر ایریا بھی بنیادی طور پر ایک سیاسی ناول ہے۔ آگ اس ناول کا مرکزی استعارہ ہے۔ مگر یہ استعارہ بہت واضح ہے اور جہاں جس معنی میں کبھی اسے برتا گیا ہے، اس تک پہنچنے میں پڑھنے والے کو کسی طرح کی دشواری پیش نہیں آتی، الیاس احمد گدی کے کے پاس کہنے کے لیے کچھ باتیں ہیں، اس لیے انھوں نے لسانی داؤ پیچ کا کوئی راستہ اختیار نہیں کیا ہے۔ آگ کے مرکزی استعارے کو انھوں نے جن سطحوں پر برتا ہے وہ سب کی سب روشن اور دوٹوک ہیں۔ اس استعارے کے پردے میں جا بجا معنی کی جو بستیاں آباد ہیں انھیں دیکھتے وقت اچانک مجھے راشد کی وہ نظم 'دل مرے صحرا نوردِ پیر دل' یاد آگئی جس میں آگ اور وجود کے صحرا میں ربط کی نشاندہی کی گئی ہے :

آگ آزادی کا دلشادی کا نام
آگ پیدائش کا افزائش کا نام
آگ کے پھولوں میں نسرین، یاسمن، سنبل، شقیق و نسترن
آگ آرائش کا زیبائش کا نام
آگ وہ تقدیس دُھل جاتے ہیں جس سے سب گناہ

آگ انسانوں کی پہلی سانس کے مانند اک ایسا کرم
عمر کا اک طول بھی جس کا نہیں کافی جواب
یہ تمناؤں کا بے پایاں الاؤ گر نہ ہو
اس لق و دق میں نکل آئیں کہیں سے بھیڑیے
اس الاؤ کو سدا روشن رکھو!
[ریگ صحرا کو بشارت ہو کہ زندہ ہے الاؤ
بھیڑیوں کی چاپ تک آتی نہیں]

گدّی کے ناول میں بھیڑیے شروع سے اخیر تک ہمارے سامنے رہتے ہیں۔ کبھی دیدہ کبھی نادیدہ۔ اور اُنہی کے سیاق میں عام آدمی کی اپنی ہستی کا مفہوم بدلتا اور متعین ہوتا رہتا ہے۔ اس منظر نامے کا تھوڑا سا حصہ ہم بھی دیکھتے چلیں ـــ

کوئلے کی سیاہی میں ڈوبے ان بھوتوں کو نہانا ضروری ہو جاتا ہے چاہے موسم جو بھی ہو۔ چھوٹے سے پوکھر میں، جو دراصل پوکھر نہیں ہوتا بلکہ پمپ کے ذریعے کان سے نکالا ہوا پانی جمع ہو گیا ہوتا ہے، ایک ساتھ بیس بیس آدمی نہاتے ہیں۔ تھکے ہارے ٹوٹے ہوئے جسموں کو غسل ایک نئی توانائی بھی بخشتا ہے اور انھیں آدمی کی جُون میں بھی لے آتا ہے۔ وہ کپڑے پہن کر جائے کی دکانوں، ماڑی گوداموں، اور غیر قانونی شراب کی جھونپڑیوں میں پھیل جاتے ہیں، یہ ماڑی اور شراب کی جھونپڑیاں اکثر ویران جگہوں پر ہوتی ہیں اور رات گئے تک آباد رہتی ہیں۔ ایک ڈھبری باہر جلتی رہتی ہے ـــ

یہ اتفاق کی بات ہے کہ وہ جس اوتان کی طرف بڑھ رہا تھا اسی اوتان میں کوئی اس سے پہلے پہنچ چکا تھا۔ وہ اُس سے کوئی تیس گز آگے تھا۔ وہ تو دکھلائی نہیں دے رہا تھا مگر ڈھبری کی مدھم روشنی میں

ایک انسانی ہیولا صاف دکھلائی دے رہا تھا۔ وہ ابھی چلا کر کچھ پوچھنے ہی والا تھا کہ روف (چھت) سے کوئلے کا ایک بڑا سا ٹکڑا ٹوٹ کر گرا۔ ایک دھماکہ ہوا۔ ہوا کا ایک تیز جھونکا آس پاس کی سیاہ دھول کے ساتھ مل کر ایک سیاہ آندھی کی طرح سب کچھ ڈھانپ گیا۔ بجلی کی تیزی کے ساتھ وہ سُرنگ کی دیوار سے چپک گیا ورنہ ہوا کا تیز جھونکا اس کو دھڑام سے پٹخ دیتا۔ یہ اتفاق تھا کہ اس کی ڈھبری بجھنے سے رہ گئی۔ جب سیاہ دھول چھٹ گئی تب اُس نے ڈھبری اُٹھا کر چھت کو دیکھا۔ چھت ٹھیک تھی اپنے سارے وجود کی ہمت کو مجتمع کرکے وہ آگے بڑھا۔ اوپر نظر ٹکائے اُس آدمی کی ٹانگ پکڑ کر گھسیٹ لایا۔ خطرے کی جگہ سے باہر آکر اس نے ڈھبری نزدیک کرکے دیکھا' اس امید میں کہ شاید وہ زندہ ہو' مگر جیسے ہی اس کے چہرے پر نظر پڑی وہ سر سے پاؤں تک سہم گیا۔ سر ٹھوڑی کے پاس آگیا تھا۔ اور ٹھوڑی گردن میں دھنس گئی تھی اور گردن شانوں کے بیچ میں غائب تھی۔

پوری فضا دہشت بھری ہے۔ مگر گدّی ایک سنگین لاتعلقی کے ساتھ اس کا جائزہ لیتے ہیں۔ ان کا لہجہ' الفاظ' اسلوب' مجموعی آہنگ اور اس وحشت بھری انسانی صورت حال کی طرف ان کا رویہ بہت متناسب اور متین ہے۔ کہیں کسی طرح کی جذباتیت نہیں۔ مبالغہ نہیں۔ رقّت طلبی نہیں ہے۔ جو اس کی گرفت میں آنے والی تصویروں کو وہ ایک سوچی سمجھی دوری سے دیکھتے ہیں۔ اس طرح کے حصّے ہمیں زولا کے ژرمینال کی یاد دلاتے ہیں جو کوئلے کی کانوں میں کام کرنے والوں کی زندگی کا بے مثال مرقع ہے۔ مگر زولا نے موضوع سے اپنا معروضی فاصلہ شروع سے اخیر تک برقرار رکھا ہے اور ژرمینال کے شروع میں جو آہنگ قصّے کا قائم ہو جاتا ہے وہ اخیر تک جوں کا توں چلتا رہتا ہے۔ شمالی فرانس کے کوئلہ مزدوروں کی زندگی کا ہر پہلو' ہر تفصیل اپنی تمام جزئیات کے ساتھ ژرمینال میں بیان ہوئے ہیں۔ زولا نے چھوٹے سے چھوٹے کردار کی شخصیت کو بھی اس طرح بیان کی گرفت میں لیا ہے کہ اپنی انفرادیت سمیت

وہ قصّے میں اپنی موجودگی اور ناگزیریت کا احساس دلاتی ہے۔ تمام کردار موضوع اور قصّے سے پوری طرح ہم آہنگ نظر آتے ہیں اور پل بھر کے لیے بھی یہ گمان نہیں ہوتا کہ لکھنے والا خود کسی چور دروازے سے داخل ہونے کے پھیر میں ہے اور کسی کردار کا بہانہ ڈھونڈ رہا ہے۔

گدی نے بھی فائر ایریا کے بنیادی مسئلے، اسی مسئلے سے وابستہ انسانی مقدر اور صورت حال کو ذہنی اور جذباتی دونوں سطحوں پر دیکھنے دکھانے کی کوشش کی ہے۔ ناول کے ابتدائی حصّے میں وہ کوئلہ مزدوروں کی زندگی اور مسائل میں خود بھی پوری طرح منہمک دکھائی دیتے ہیں، اس حقیقت کے باوجود کہ وہ اپنی بصیرت پر کسی طرح کی رومانی جذباتیت کو قدم جمانے کا موقع نہیں دیتے۔ بے شک 'ژرمینال' کی طرح فائر ایریا کو بھی ہم ایک طرح کی سماجی اور معاشرتی "تاریخی" تخلیقی دستاویز کا نام دے سکتے ہیں مگر زولا کے برعکس ناول کے دوسرے حصّے تک پہنچتے پہنچتے، جو شاید فائر ایریا کا کمزور ترین حصّہ ہے، گدی اپنی تخلیقیت پر قانع نہیں رہ جاتے اور پوری صورت حال اور قصے کی کمان کرداروں کے بجائے خود سنبھال لیتے ہیں۔ زولا نے ژرمینال کو بھی بہار اور زرخیزی کے موسم کی بشارت پر ختم کیا تھا اور گدی بھی فائر ایریا کے اخیر میں ختونیا کو اس کے انفرادی مقدر کے گھیرے سے اجتماعی عمل کی رنگ بھومی پر کھینچ لاتے ہیں۔ مگر ژرمینال اور فائر ایریا میں تخلیقی تناسب کا، قصّے کی طرف رویّے کا اور برتاؤ کا، جو نمایاں فرق ہے، وہ کم نہیں ہو پاتا۔ فائر ایریا کے یہ اقتباسات دیکھیے:

> پاتھ ڈیہہ والا چوہدری کہتا تھا — یہ موہانی جو ہے نا یہ زمین کا گھاؤ ہے اور ہم سب اس گہرے گھاؤ سے رزق حاصل کرنے والے کیڑے... گندے غلیظ کیڑے۔ ہر صبح ہم قطار در قطار اس گندے گھاؤ میں اتر پڑتے ہیں اور جب شام کو لوٹتے ہیں تو ساری آلائشوں میں لپٹے ہوئے یوں دکھائی دیتے ہیں جیسے ہم واقعی آدمی نہ ہوں کیڑے ہوں۔ اسی لیے تو جب تب ہمیں جوتوں سے مسل دیا جاتا ہے۔

وہ (سہدیو) زمین پر بیٹھ جاتا ہے۔ دونوں ہاتھ بڑھاکر انجری بھر مٹی
اُٹھاتا ہے۔ مگر یہ مٹی نہیں ہے۔ یہ سیاہ دھول ہے اور اس دھول
میں شامل کوئلے کے روڑے ــ یہ مٹی نہیں۔ کسان باپ کا بیٹا ـــــ
کھیتوں میں بوائی کرنے والے ہاتھ مٹی کے لمس سے واقف ہیں۔ وہ
اس دھول کو اپنے دونوں ہاتھوں سے اُٹھائے رہتا ہے۔ پھر ماتھے
سے لگاتا ہے۔ پھر التجا کرتا ہے ـــــ

اے زمین! اے سیاہ بدصورت زمین! بس ایک آدمی کو اپنے
اندر لینے سے انکار کردو۔ بس ایک آدمی کو ـــــ

ایک اور اقتباس:

(پرتی بالا کہتی ہے ـــ)

وہ (سہدیو) میری بیوگی کے ویرانے کی کڑی دھوپ میں ایک ایسا
تنہا تناور درخت تھا جس کی ٹھنڈی شیتل چھایا میں نہ جانے کتنے برس
گزارے ہیں۔ اور آج، جب وہ موت کے دروازے پر کھڑا ہے، اکیلا ـــ
تو آج کم از کم میں اپنے سینے کا ایک اسپرش تو اسے دے سکتی ہوں۔

یہ رومان بھری، شاعرانہ اور عطر بیز تحریریں ہیں اور ہمیں کرشن چندر کی یاد دلاتی ہیں۔ کرشن چندر کے جب کھیت جاگے، دل کی وادیاں سو گئیں جیسے ناول یا کھڑکیاں کی قسم کی کہانیاں پڑھنے میں بہت اچھی لگتی ہیں مگر جھاگ کی طرح تھوڑی ہی دیر میں بیٹھ جاتی ہیں۔ قصّہ گو نے اپنے کرداروں کی آنکھ پر اپنی بصیرت کی عینک جمائی نہیں کہ قصّے کا نظام بگڑنے لگتا ہے۔ لکھنے والے کی ترجیحات دیکھتے دیکھتے بدل جاتی ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ گدّی اپنے آپ کو سنبھالنے اور اپنے کرداروں کی فنّی ضروریات کے مطابق کھلنے کا سلیقہ نہیں رکھتے۔ فائر ایریا میں جا بجا ایسے لسانی ٹکڑے اور پیرائے ملتے ہیں جن کا ظہور لکھنے والے کی جگہ ان کرداروں کے باطن سے ہوتا ہے جن کے بارے میں لکھا جارہا ہے۔ کچھ مثالیں:

(کالا چند نے) پھر بنڈی کی جیب سے بوتل نکال کر تھوڑی سی چڑھالی۔

اس نے چاروں طرف ادھ کھلی آنکھوں سے دیکھا۔ سب لوگ بات چیت
میں مگن تھے۔ ننکو کا لایا آدمی (سہدیو) چت لیٹا تھا۔ اس نے جھک کر
اس کے بازو کو تھپتھپایا ـــــــ
اس کو بچا کر رکھنا۔ سالا لوگ چوس لیتا ہے۔ بدن کا سارا طاقت
کھینچ کر گنڈیری کی طرح تھوک دیتا ہے۔

سہدیو نہیں جانتا کہ یہ خواب ہے۔ وہ خواب جو تقریباً ہر ملکٹّا دیکھتا
ہے۔ اس کو اس بات کا پتہ نہیں کہ کویری کی نوکری گڑبھرا ہنسوا ہے
جو ٹیڑھا اتنا ہے کہ نگلا نہیں جاتا اور میٹھا اتنا ہے کہ چھوڑا بھی
نہیں جاتا۔

دیکھو، جو ہوا سو ہوا۔ گڑبڑ یہ ہوئی کہ کسی نے مائنس ڈیپارٹمنٹ کو ایک
چٹھی لکھ دی ہے، اُس نے رُک کر گہری نظروں سے سہدیو کو دیکھا۔
حالانکہ اس کی کمپنی کا کچھ بگڑنے والا نہیں ہے۔ جو آدمی پینٹ سلواتا
ہے نا وہ اس میں پیشاب کرنے کی جگہ رکھتا ہے۔

وہ (پھول متی) صاحب کے میدے کی طرح نرم جسم سے اوب گئی ہے۔
وہ پتھر کی عورت ہے۔ اس پر پھول برسانے سے کیا ہوگا۔ اسے تو پتھر چاہیے
تھا چنگاری اُڑانے کے لیے ـــــ

ان اقتباسات میں زبان صرف لفظوں کا مرکب نہیں جسے پڑھا جائے۔ ہم اسے اشیاء کی طرح
صف بہ صف دیکھتے ہیں اور اسے اپنی مختلف حسوں کے واسطے سے چھو سکتے ہیں یا دیکھ سکتے ہیں
یا چکھ سکتے ہیں۔ یہ زبان انسانی بدن کی طرح گرم اور ٹھوس ہے اور کاغذ پر دھڑکتی ہوئی
محسوس ہوتی ہے۔ اس میں مٹی کے کورے برتن جیسا سوندھاپن، سادگی اور بے تکلفی ہے،

قصے میں پوری طرح کھلی ہوئی زبان۔ مگر اس ناول میں اپنے مقدر اور جبر سے اُلجھتے ہوئے
بظاہر بے حس اور بے دست و پا کردار جب اس طرح کی بولی بولتے ہیں کہ ——

سب لوگ مرگئے ہیں، سارا کروکشیتر لاشوں سے پٹا پڑا ہے۔ ایک
بھی آدمی جیوت نہیں۔ میں کس کو مخاطب کروں؟

وہ تو ٹھیک ہے سر! میں چلا جاتا ہوں .... لیکن آخر دھرتی کو بھی
ایک منتھن کی ضرورت ہے کہ نہیں ——؟

جمدار کہتا ہے —— (اور یہ کہتے کہتے اپنی اصل حقیقت سے ٹوٹ کر کچھ اور بن جاتا ہے)

صرف تھیوریاں، اصول، مارکس اور لینن کے لٹریچر، مگر یہ سب بیکار ہے
اگر یہ عمل میں نہ ہو، اور عمل میں لائے گا کون؟ میں، تم، یا کوئی اور؟
یہ کام تو انہی لوگوں کو کرنا ہوگا، انہی مزدوروں، انہی کچلے ہوئے
لوگوں کو، ہم تو صرف راستہ بتلا سکتے ہیں ——

اور سنالنی اپنے آپ سے کہتی ہے ——

کیا اسی بیسویں صدی کا واقعہ ہے جب آدمی چاند پر اُتر گیا ہے۔ وہ
ساری تہذیب، وہ سارا قانون، وہ ساری انسانیت ....؟ کیا آج
بھی ہم وہی غاروں میں رہنے والے وحشی ہیں؟ یا شاید ان سے بھی
بدتر ——

جمدار اور سنالنی عام کوئلہ مزدوروں سے مختلف پڑھے لکھے، دنیا کے حال احوال سے باخبر، ماضی اور حال اور مستقبل کا شعور رکھنے والے کردار ہیں۔ گدّی نے فلسفہ طرازی اور مقولہ سازی کی تقریباً ساری ذمّے داری شاید اسی لیے جمدار کے سر ڈال دی ہے کہ وہ عام مزدوروں کے درد اور دہشت کا شریک ہونے کے باوجود اپنے تصوّرات کی مدد سے ایک دریچہ مستقبل کی طرف بھی کھلا رکھتا ہے اور صورت حال سے مایوس نہیں ہوتا۔ وہ اپنے قبیلے کا دانشور ہے اسی لیے اس فضا میں جذب نہیں ہو پاتا اور شروع سے اخیر تک

آوٹ سائڈر بنا رہتا ہے۔

تمام کردار جو قصّے کے عمل میں شامل ہیں بالعموم تبدیل نہیں ہوتے اور ان کی حیثیت اسٹاک کیریکٹرز کی ہے۔ البتہ ٹریڈ یونینزم کے پورے سلسلے میں جو دنیا طلبی کیریر سازی اور اخلاقی پستی چھپی ہوئی ہے، اس کی گرفت میں آنے کے بعد مستقبل کا خواب دکھانے والے بعض کردار حال سے سمجھوتے بازی شروع کر دیتے ہیں۔ اور تو اور اس ناول میں تقریباً کلیدی حیثیت رکھنے والے سہدیو کی سرشت بھی بدل جاتی ہے اور جیسے جیسے اس کے ضمیر کی آگ بجھتی جاتی ہے، وہ راکھ ہوتا جاتا ہے۔ گرگ ہر قیمت پر اسے ایک نشاط پرور، خواب آثار اور امکانات سے بھرا ہوا قصّہ بنانا چاہتے ہیں چنانچہ سہدیو کے زوال کا حساب برابر کرنے کے لیے اس کے کان حادثے میں مرنے والے دوست رحمت میاں کے بیٹے عرفان کی شخصیت کو کمائی کے راستے پر لگا دیتے ہیں۔ گویا کہ اگر ایک نسل کا سینہ حرارت سے خالی ہوتا جا رہا ہو تو کم از کم آنے والی نسل کو اس کا امین اور محافظ بنا دیا جائے۔ مجھے گرگ کے اس اخلاقی موقف اور اجتماعی سروکار پر اعتراض نہیں۔ اعتراض ہے تو اس بات پر جس کی طرف شمس الرحمن فاروقی نے اپنے تبصرے میں بھی اشارہ کیا تھا، یعنی کہ کچھ مصنوعی قسم کا 'اوپر سے عائد کیا ہوا اختتامیہ'۔ ظاہر ہے کہ زندگی کی منطق لازمی طور پر ہمارے انسانی سروکار اور ہمارے اخلاقی مطالبات اور ہمارے اجتماعی خوابوں کی پابند نہیں ہوتی۔ ناول کو عقبی پراہ مہیا کرنے والے ابتدائی صفحات سے انسانوں کی بے توقیری، ہزیمت زدگی اور بے چارگی کی جو تصویر مرتب ہوئی تھی اس کے تقاضے اگر گرگ کے خوابناموں کا ساتھ دے سکتے تو بے شک انھیں ناول کے اختتامیے کو یہ من مانی شکل دینے کا حق تھا۔ مگر کرداروں کے مقدرات کی منطق، قصّے کی منطق اور قصّہ گو کے اپنے آدرشوں اور اُمنگوں کی منطق میں اگر تعلق فطری نہ ہو تو ایک مثبت اور تعمیری اختتامیہ بھی ناول کی اخلاقی اساس کو قائم نہیں رکھ سکتا۔ یہی صورت حال فائر ایریا کے ساتھ بھی پیش آئی ہے۔ ناول کا خاتمہ اس منظر پر ہوتا ہے کہ مزدوروں کا ایک بے حساب ہجوم جلوس کی شکل میں سامنے سے گزر رہا ہے۔

وہ (سہدیو) مبہوت کھڑا ہے۔ ایک ٹک ختونیا کو دیکھے جا رہا ہے۔
اپنا ہاتھ اٹھا اٹھا کر وہ برابر نعرہ لگاتی جا رہی تھی ——
(مجمدار کے قاتلوں کو) پھانسی دو —— پھانسی دو

وہ مبہوت کھڑا ہے۔ ایک ٹک ختونیا کو دیکھے جا رہا ہے۔ وہ نزدیک آتی
جا رہی ہے، اور نزدیک ——
اور جب ختونیا اس کے ایک دم نزدیک آجاتی ہے تو وہ اچانک اس کو
دیکھ لیتی ہے۔ دیکھ لیتی ہے تو دیکھتی رہتی ہے اور تب اچانک سہدیو دیکھتا
ہے کہ اس کی آنکھوں میں ایک شعلہ لپک رہا ہے ——
آگ ——
اس کو تعجب ہوا کہ جس آگ کو وہ ساری زندگی تلاش کرتا رہا، وہ آگ
اور کہیں نہیں، ختونیا کی آنکھوں میں ——
دیا کہ انجام کار اُسے گمشدہ شعلے کا سراغ ملا بھی تو وہاں جہاں ریت اور راکھ کے سوا شاید ہی کسی
رشتے کی گنجائش باقی رہی ہو۔ یہاں راشد اور گدّی کی بصیرت کا موازنہ مقصود نہیں مگر راشد نے آگ
آزادی اور دلشادی کا نام دینے کے بعد اپنی نظم کا خاتمہ اس موڑ پر کیا تھا کہ ——

صبحِ صحرا، سر مرے زانو پہ رکھ کر داستاں
ان تمنّا کے شہیدوں کی نہ کہہ
ان کی نیم رس امنگوں، آرزوؤں کی نہ کہہ
جن سے ملنے کا کوئی امکاں نہیں
شہد تیرا جن کو نوشِ جاں نہیں

آج بھی اس ریگ کے ذروں میں ہیں
ایسے ذرّے آپ ہی اپنے غنیم
آج بھی اس آگ کے شعلوں میں ہیں
وہ شرر جو اس کی تہہ میں پر بُریدہ رہ گئے
مثلِ حرفِ ناشنیدہ رہ گئے ——

مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بالآخر ایک حرفِ ناشنیدہ کی مانند شرر ہی فائر ایریا کا بھی

موزوں اختتامیہ بن سکتے تھے۔ مگر گدّی نے قصّے کو انجام تک پہنچانے والے کرداروں کو اپنے اخلاقی موقف اور اپنی ترجیحات کے حصار سے باہر جانے کی اجازت نہیں دی۔ اس حصار کے آسیب سے ان کی تخلیقی بصیرت آزاد ہوتی تو فائر ایریا اپنے ابتدائیے سے رونما ہونے والی توقعات کے عین مطابق ایک غیر معمولی ناول بننے کے امکانات سے اس طرح تھک کر دستبردار نہ ہو جاتا۔ یوں اس پورے ناول کو اگر ایک مہیب علامیے کے طور پر دیکھا جائے اور اس کی علامتی تعبیر کی جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ ہمارے عہد کی اخلاقیات، ہماری سیاست، ہماری اجتماعی اقدار کے زوال کی داستان ہے جو اپنی بجھی ہوئی آگ کی تلاش میں ہے۔ گدّی نے پورے ناول کو ایک مبسوط اور متعین بیانیے کے علاوہ ایک تبصرے کی، ایک اعلانیے کی شکل بھی دینی چاہی ہے۔ [ ]tement کوئلے کی کانوں کے سیاہ اور کم نصیب ماحول میں سے ہمارے عہد کا ایک استعارہ آپ ہی آپ سر اٹھاتا ہے اور بہت سے سوالوں کو جنم دیتا ہے۔ ضروری نہیں تھا کہ ناول میں ان سوالوں کا جواب بھی شامل کرایا جائے۔

مگر، بہرحال یہ ایک بڑی کوشش ہے۔ خود کو ایک چھوٹے سے دائرے میں سمیٹ لینے سے بہتر یہ ہے کہ بڑی مہم کا بیڑا اٹھایا جائے۔ ناول سے ہمارے عہد کا تقاضہ بھی شاید یہی ہے۔ لیکن بڑی مہم کو سر کرنے کا نتیجہ کبھی کبھی ایک بڑی ناکامی کے طور پر بھی سامنے آتا ہے۔ فائر ایریا اس جیت اور ہار، اس امکان اور ہزیمت کی ایک قابلِ قدر مثال ہے۔ ایک سوشل اسٹیٹ منٹ کے طور پر بہت خوب، البتہ ایک فن پارے کے طور پر کئی سوالیہ نشان قصّے کے ساتھ ساتھ چلتے رہتے ہیں۔ گدّی کے یہاں مشاہدے کی باریک بینی اور بیان کی ہنرمندی کے علاوہ فضا بندی کا جو سلیقہ تھا، فائر ایریا میں اس سے وہ بس ایک حد تک کام لے سکے ہیں۔ بڑے ناول کا بوجھ اُٹھانے کے لیے جس صبر اور سکت کی ضرورت ہوتی ہے اس کا سُراغ ہمیں فائر ایریا میں نہیں ملتا۔ اور اصل میں یہی کمزوری فائر ایریا کے راستے کی سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ ◆◆

تبصرے

کتاب: **کراچی کی کہانی** (دو جلدیں)
مرتب : اجمل کمال
ناشر : آج کی کتابیں ۱۴۰، ۱۱ بی سیکٹر ۱۱ بی، نارتھ کراچی ٹاؤن شپ، کراچی
صفحات: تقریباً نو سو، قیمت تین سو روپے

اس عہد میں انسانیت کو درپیش مسائل اور خطرات نے دانش وروں، ادیبوں، شاعروں اور سماجی مصلحوں کے رگِ احساس پر کاری ضرب لگائی ہے۔ دیکھا جائے تو ان مسائل کا بڑا گہرا رشتہ ہے خود غرضی اور خود پرستی کے بڑھتے ہوئے رجحان سے جو بقاءِ باہم کے تصوّر کو روز بروز پارہ پارہ اور دھندلا کرتا جا رہا ہے۔ ذاتی اغراض کی تکمیل کے لیے مختلف عنوانات سے انسانی گروہوں کے درمیان تصادم اور خوں ریزی ہی زندگی کی شناخت بن چکی ہے۔ اس تصادم کا حل بیوروکریسی، طاقت ور طبقوں یا اسٹبلشمنٹ سے وابستہ سیاست دانوں سے نہ نکلا تھا اور نہ ہی نکلنے کی کوئی توقع کی جا سکتی ہے۔

مچھیروں کی آباد کی ہوئی بستی قلانچی یعنی کراچی کی کہانی کی دو جلدوں کو ہم پس منظر اور پیش منظر کا نام بھی دے سکتے ہیں۔ پہلی جلد کا بڑا حصہ مختلف شعبہ ہائے حیات سے وابستہ رہ چکنے والی معروف شخصیتوں، مفکّروں اور فن کاروں کی تحریروں پر مشتمل ہے جن میں ناؤں مل ہوت چند، جان برنٹن، کیول رام رتن ملکانی، پیر علی محمد راشدی، نگیندر ناتھ گپتا،

گوپال داس کھوسلا، موہن کلپنا، شیخ ایاز، سوبھوگیانچندانی، کیول موٹوانی، اے۔ کے بروہی، سگرڈ کابلے، انیتا غلام علی، اسد محمد خاں اور عبدالحمید شیخ قابلِ ذکر ہیں۔ ان حضرات نے شخصیتوں، واقعات اور مقامات کے حوالے سے پوری انیسویں اور بیسویں صدی کے اوائل میں سندھ کے سماجی، اقتصادی اور ثقافتی حالات کا احاطہ کیا ہے۔

دوسری جلد میں تازہ مسائل سے بحث کی گئی ہے اور اس کے معاونین ہیں زینت حسام، آصف شہباز، کینتھ فرنانڈیز، اختر حمید خاں، فہمیدہ ریاض، یان فنڈر لینڈ، عارف حسن، آصف فرخی، مارک ٹلی اور اکبر زیدی وغیرہ جنھوں نے کراچی کی شہری آبادی کے مسائل، بدنظمی اور تشدد، سندھی۔ مہاجر تعصب، ہتھیاروں کی بھرمار اور اُن کا غلط استعمال اور اُس سے اُبھرنے والی تشویش ناک صورت حال کو مرکزی موضوع بنایا ہے۔ دونوں حصّوں کے انتخاب سے کراچی شہر کی زندگی میں بڑی بڑی تبدیلیوں کا ایک تفصیلی جائزہ مرتب ہوگیا ہے۔

کراچی کی کہانی ایک سرسبز و شاداب خطّۂ ارض پر نازل ہونے والی انسانی آفات و مصائب کی ایسی دستاویز ہے جو ہم میں یہ احساس جگاتی ہے کہ دانش ور اور ادیب موجِ خوں کے سر سے گزر جانے کے المناک نتائج کو دل کی آنکھ سے دیکھتے ہیں۔ یہی وہ لوگ ہیں جو ادب اور ادیب کے سروکار کے تصوّر کو وسعت دیتے اور زندگی کی برہنہ حقیقتوں سے آنکھیں چار کرتے ہیں۔

سیٹھ ناؤں مل ہوت چند اور ایسٹ انڈیا کمپنی کے ریلوے انجینیر جان برنٹن کی یادداشتیں کراچی کو زرعی اجناس کی ایک اہم بندرگاہ بننے کے مرحلے تک پہنچنے کے عمل کو سمجھنے میں ہماری مدد کرتی ہیں۔ کیول رام رتن ملکانی کی یادداشت کا موضوع ہے۔ سندھی معاشرے میں مغربی تعلیم کے زیرِ اثر سماجی بیداری۔ شخصیات میں جمشید نسروانجی کو مرکزی اہمیت دی گئی ہے جن پر مضامین شامل کیے گئے ہیں۔ یہ وہی جمشید نسروانجی ہیں جنھیں ایک کے بعد ایک آنے والے کئی گورنروں نے بمبئی کی کابینہ میں ایگزیکٹیو کاؤنسلر کے عہدے اور نائٹ کے خطاب کی پیش کش کی۔ مگر جمشید نے ہر بار اس اندیشے کی بنا پر خوبصورتی سے انکار کردیا کہ اس طرح عام شہریوں سے ان کے میل ملاپ میں رکاوٹ آئے گی۔

یہ یادداشتیں اس لیے بھی قابلِ مطالعہ ہیں کہ ان میں ایک ایسی دل کش سماجی فضا ہمارے سامنے اُبھرتی ہے جسے برصغیر کے کسی بھی شہر کے کوائف سے کئی اعتبارات سے مختلف کہا جاسکتا ہے۔ یہاں بعض ایسی اقدار خصوصاً تصوف، دردمندی اور مذہبی رواداری ایسا بول بالا تھا جو مقامی آبادی کو بلاامتیاز مذہب وملت ایک شیرازے میں پروئے ہوئے تھی۔ اس میں ہندو بھی تھے مسلمان بھی، عیسائی بھی اور پارسی بھی، سکھ بھی اور افریقی النسل شیدی بھی، وہ سندھ جہاں کا غیرمسلم بھی صوفی منش تھا، پیروں، فقیروں کا معتقد، فارسی اور اسلامی ادب کا شائق اور قرآن کریم کا احترام کرنے والا تھا اُس میں آخر برائیاں پیدا ہونی شروع ہوئیں تو اس کی کوئی وجہ بھی تھی۔ اور یہ وجہ تھی ۱۹۲۰ء میں آئینی اصلاحات کے نفاذ کی اور ملکی سیاست کو نیا رُخ دینے کی۔

کراچی میں بھڑکی ہوئی آگ نے پورے برصغیر کی نفسیات کو متاثر کیا ہے۔ اس کے اسباب پر نظر ڈالتے ہوئے جس حقیقت کو فراموش نہیں کرنا چاہیے وہ یہ ہے کہ اس خطے کی تاریخ کی کڑیاں باہم پیوست ہیں اور کسی ایک کڑی سے نگاہ ہٹانا فیصلے کی غلطی کا موجب ہوگا۔ ایک طبقہ ایسا ہے جو کراچی شہر کے بارے میں انتہا پسند موقف رکھنے پر مجبور ہے۔ وہ اس شہر کی تاریخ کو ۱۹۴۷ء سے شروع کرتا ہے اور اس سے پہلے تقریباً ایک صدی کے عرصے کو کوئی اہمیت نہیں دیتا۔ یہ طبقہ شہر کی تعمیر کا سہرا مہاجرین کے سر باندھتا ہے اور اسی لیے ان کا حق زیادہ جتاتا ہے۔ اس کے برعکس دیہی سندھ کے باشندے اسے خالص سندھی شہر کہتے ہیں۔ وہ ۱۹۴۷ء کے بعد کی تبدیلیوں کے منکر ہیں اور بیشتر باشندوں کو غیرقانونی قرار دیتے ہیں۔

زیرِ نظر انتخاب ایسے ہی انتہا پسندانہ رویّوں کے تجزیے کی بھرپور کوشش ہے جو ایک طرف ایک طبقے سے ہجرت کے آداب اور اس کے منصب کو پہچاننے کا تقاضہ کرتی ہے تو دوسرے طبقے سے تہذیبی اور ثقافتی تبدیلی و توسیع کو قبول کرنے کا مطالبہ بھی کرتی ہے کیوں کہ "بستی بستا کھیل نہیں"۔

——— سہیل احمد فاروقی

کتاب : **ادبی اصطلاحات کی وضاحتی فرہنگ** (جلد اوّل)
مُصنّف : عتیق اللہ
ناشر :
قیمت :

فرہنگ سازی اور فرہنگ نویسی کا فن ہمارے ادبی ورثے کا اہم جزو ہے۔ بہارِ عجم، برہانِ قاطع، سراج اللغات، فرہنگ جہانگیری، عجائب اللغات، غیاث اللغات وغیرہ اس فن کی اہم کتب ہیں۔ چنانچہ سب سے پہلے اصطلاح سازی کی کوشش عہدِ شاہجہانی میں عبدالکریم عظیم آبادی نے فرہنگِ اصطلاحات لکھ کر کی۔ سراج الدین علی خاں آرزو نے چراغِ ہدایت کے نام سے ادبی اصطلاحات کی فرہنگ تیار کی اور دیباچے میں تحریر کیا کہ بعض اصطلاحات اور محاورات ایسے ہیں جن کے معنی مروجہ لغت میں نہیں ہیں لہٰذا وہ اصطلاحات مستند شعراء کے کلام سے اخذ کر کے داخلِ کتب کی گئی ہیں۔ گویا اس وقت کی ادبی ضروریات کو مدِنظر رکھتے ہوئے خان آرزو نے یہ اقدام کیا تھا۔ اسی بنیاد پر ۱۸۹۸ء میں منشی نول کشور نے مصطلحات الشعراء طبع کی۔ دورِ حاضر میں ترقی اُردو بیورو اور مقتدرہ پاکستان نے بھی فرہنگیں تیار کروائی ہیں۔ پروفیسر عتیق اللہ کی فرہنگ اصطلاحات ہماری اسی علمی و ادبی روایت کی توسیع ہے۔ ہر چند کہ اس میں مغربی اصطلاحات کو موضوعِ بحث بنایا گیا ہے لیکن اُردو زبان وادب کی بعض اصناف و اصطلاحات بھی مثال کے طور پر پیش کی گئی ہیں۔

ادب کے موضوعات تو ہمیشہ ہی آفاقی رہے ہیں لیکن جدید ترقیات نے اصطلاحات اور لفظیات کی نہج پر بھی ایک بین العلومی اور بین الممالک نظریہ قائم کر دیا ہے۔ اس روشنی میں دیکھا جائے تو عصرِ حاضر کی ادبی تنقید کی بیشتر اصطلاحات دیارِ غیر سے برآمد کی گئی ہیں۔ چنانچہ یہ وقت کی پکار تھی کہ ان اصطلاحات کو اُردو کے عام قاری سے روشناس کرایا جائے۔

یہ بات قابلِ فخر ہے کہ یہ اہم کام اُردو کے ہی ایک پروفیسر نے انجام دیا۔
اصطلاح سازی اور وضاحت کے اس عمل میں پروفیسر عتیق اللہ جس عرق ریزی

اور جاں کاہی سے گزرے ہوں گے اس کا اندازہ کتاب پڑھ کر ہی لگایا جاسکتا ہے۔ الفاظ کے مصادر، ماخذات اور شتقاق کی تخصیص اور تحقیق میں ان کا رویہ عالمانہ اور محققانہ ہے۔ وہ اصطلاحات کے معنی اور مفاہیم کی صرف وضاحت ہی نہیں کرتے بلکہ ہمارے ادبی سرمائے میں ان اصطلاحات سے ملتی جلتی شعریات کے حوالے بھی دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر Annotation اور Anamaly کے باب میں سودا فاخر مکین اور تنویر احمد علوی کے حوالوں سے ان اصطلاحات کی وضاحت کی ہے Ambiguity کے تحت مولف مشرقی شعریات کو بھی زیر بحث لاتا ہے۔ تمثیل، علامت وغیرہ کے استعمال سے شعری محاسن کو کس طرح اجاگر کیا جاسکتا ہے اس مسئلے پر بھی روشنی ڈالتا ہے۔

پروفیسر عتیق اللہ نے بیشتر یورپی ماخذات اور الفاظ کی وضاحت ان کے اصل معنوں میں کی ہے لیکن جب اس لفظ کی تاریخ اور لغوی معنوں سے ہٹ کر ادبی اصطلاح اور رواج عام کی بحث آجاتی ہے تو مولف اپنی علمی اور ادبی بصیرت کو بروئے کار لاتا ہے۔ میرے خیال میں ذہن کی درّاکی اور فراست کی چھوٹ جو ان صفحات پر نظر آتی ہے وہ مولف کی اپنی شناخت ہے ورنہ ماخذات کو یکجا کر کے ترجمہ تو کوئی بھی محنتی اور قوی الاعضا شخص کر سکتا ہے۔ اتنے بڑے کام میں کچھ اغلاط کا راہ پا جانا کوئی غیر معمولی بات نہیں ہے۔ چنانچہ اس کتاب میں بھی بعض اہم نام رہ گئے ہیں اور کچھ اصطلاحات مزید غور و فکر کی دعوت دیتی ہیں۔ مثال کے طور پر Autobiography کے ضمن میں سینٹ اگسٹائن کے Confession کا ذکر تو ہے لیکن اگسٹائن سے تقریباً دو سو سال پہلے امام غزالی کی خود نوشت المنقذ من الضلال کا ذکر نہیں ہے۔ انگریزی الفاظ کے بعض اُردو مترادفات بھی محل نظر ہیں مثلاً Altruism کے لیے بشر دوستی جب کہ Humanism کی اصطلاح انسان دوستی کے لیے پہلے سے مروج اور فصیح ہے۔ اسی طرح Archaism کے لیے قدیمیات کی اصطلاح کچھ زیادہ مناسب نہیں ہے اس کے لیے اگر لفظ متروک استعمال کیا جائے تو زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔ Archetype کے لیے تو رسیہ کی اصطلاح بہت ہی مناسب ہے کیوں کہ یہ لفظ اپنے اندر وہ سارے امکانات رکھتا ہے جس کی طرف اس قسم کی تخلیق میں اشارے کیے جاتے ہیں۔ عتیق اللہ نے بعض

الفاظ میں پیوند کاری کر کے مرکبات بنائے ہیں۔ مثلاً غصہ وری' غرور مند' انسیا تے وغیرہ ایسے اور بھی الفاظ ہیں جو نہ مروّج ہیں نہ صحیح اور نہ ہی انھیں قبولِ عام کی سند ملنے کا امکان ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ ان جیسے الفاظ سے ہندی کے شبد کوش میں اضافہ ہو اور ہم "انسیا تے" کے عمل کو جاری رکھیں۔

میری مراد قطعی یہ نہیں ہے کہ زبان میں نئے محاورے یا مرکبات کی تخلیق نہ ہو۔ میرا معروضہ صرف اتنا ہے کہ الفاظ اور محاورات کو وضع کرتے وقت اپنی زبان کی ساخت اور مزاج کا لحاظ ضروری ہے۔ یہ معروضات توضمنی ہیں اس سے مولف کے اصل کام کی وقعت میں کسی قسم کی کمی واقع نہیں ہوتی۔ یہ کتاب تاریخی اور عصری اہمیت کی حامل ہے۔ مارکسی جمالیات' ردِ تشکیل' پس ساختیات جیسے مشکل اور الجھے ہوئے موضوعات کو عتیق اللہ نے اپنے وسیع مطالعے کی روشنی میں ادب میں عام قاری کے لیے قابلِ فہم بنایا ہے۔ انگریزی میں اس قسم کی کتاب موجود ہیں جن کا حوالہ خود مولف نے دیا ہے۔ لیکن اُردو میں اپنی نوعیت کی یہ پہلی کتاب ہے۔ اس نفع بخش اور خرد افزا تالیف کے لیے وہ مُبارکباد کے مستحق ہیں۔ امید ہے کہ اس کتاب کی دوسری جلدیں اس معیار پر پوری اُتریں گی بلکہ اس سے بہتر معیار قائم کریں گی۔ وما توفیق اللّٰہ باللّٰہ

——— وہاج الدین علوی

کتاب : مت سہل ہمیں جانو

مصنّف : انور ظہیر خاں

ناشر : مصنّف

تقسیم کار: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

صفحات : ۱۷۲   قیمت : ۱۲۰ روپے

اُردو میں خاکہ نگاری تذکروں ' ادبی تاریخوں' سوانح عمریوں اور آپ بیتیوں کے سائے میں پل کر جوان ہوئی ہے اور اب اُس نے اپنی مستحکم حیثیت بنالی ہے۔ دیگر اصناف

کی طرح اگر اُس نے انسان کو سمجھنے کا عمل نہ انجام دیا ہوتا تو اس کی ذیلی حیثیت کا ارتقا بھی نہ ہوا ہوتا ہمارا ذہن کیری کیچر اور قلمی چہرے جیسے الفاظ سے زیادہ مانوس ہے اور اسی لیے نقطہ خاکہ میں مزاحیہ پہلو غالب نظر آتا ہے۔ زمانے کے ساتھ ساتھ اس کے موضوعات میں وسعت اور تنوع پیدا ہوا تو بعض فنکاروں کے یہاں مزاح اور سنجیدگی کا ملاپ ہوا تو بعض نے دونوں کو الگ الگ نہجوں پر برتا۔ اسی ارتقا کی بدولت آج اُردو میں خاکہ نگاری کا قابلِ ذکر سرمایہ موجود ہے۔ نہ صرف مزاحیہ سطح پر بلکہ سنجیدہ سطح پر بھی۔ سات ادبی شخصیات پر انور ظہیر خاں کے لکھے ہوئے خاکوں کا مجموعہ مت سہل ہمیں جانو خاکہ نگاری کے سرمائے کے موخر الذکر زمرے میں ایک اچھا اضافہ ہے۔ اس مجموعے میں جن شخصیات کو موضوع بنایا گیا ہے وہ بمبئی کی ادبی اور تہذیبی فضا کی نمائندہ ملک کی چند معروف ترین شخصیتیں ہیں یعنی ڈاکٹر ظ۔ انصاری، سردار جعفری، اختر الایمان، باقر مہدی، حسن نعیم، عزیز قیسی اور ندا فاضلی۔

سنجیدہ اور نیم سنجیدہ خاکوں کی کمی اور اس طرف قلم کاروں کی بے توجہی کے احساس نے مصنف کو اس کاوش پر آمادہ کیا ہے۔ اپنے موضوع کے لیے مذکورہ شخصیتوں کا انتخاب انھوں نے کیوں کیا اس سوال کا جواب مصنف نے اپنے تعارفی مضمون "مدح و قدح کے درمیان" میں اس طرح دیا ہے کہ "یہ سارے کردار آرتھوڈکس نہیں ماڈرن ہیں، روشن خیال ہیں۔ ان کے دل کا آئینہ تعصبات و توہمات کی دھول سے پاک ہے۔ یہ لکیر کی فقیر زندگی اور دیمک زدہ قدروں کے خلاف کہیں نعرۂ احتجاج بلند کرتے ہیں، کہیں احتجاجِ زیرلبی کا مظاہرہ کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔"

ادیب و شاعر، دانشور اور مفکر اور عام انسانوں کے درمیان وہی فرق ہے جو بصارت اور بصیرت کے درمیان، اس لیے انور ظہیر خاں نے بجا طور پر ان معروف ہستیوں سے اثر قبول کرکے اپنے اور قارئین کے ذہن کے دریچوں کو روشن کیا ہے۔

سہیل احمد فاروقی

اس شمارے میں

سید سلیمان ندوی　　پروفیسر ہارون خاں شیروانی　　ڈاکٹر عبدالسلام

ملک راج آنند　　وحید اختر　　انتظار حسین

پروفیسر اختر الواسع، صدر شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ

جناب محمد اسحاق، شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ

ڈاکٹر قمر غفار، شعبۂ فارسی، جامعہ ملیہ اسلامیہ

محترمہ زہرہ خاتون، ریسرچ اسکالر، شعبۂ فارسی، جامعہ ملیہ اسلامیہ

ڈاکٹر آصف نعیم، شعبۂ فارسی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

پروفیسر جگن ناتھ آزاد، پروفیسر ایمیریٹس، جموں یونیورسٹی

پروفیسر جعفر رضا، صدر شعبۂ اردو، الہ آباد یونیورسٹی، الہ آباد

ڈاکٹر محمد زاہد، شعبۂ فزکس، جامعہ ملیہ اسلامیہ

پروفیسر نسیم انصاری، سابق پروفیسر جے این میڈیکل کالج، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

ڈاکٹر وہاج الدین علوی، شعبۂ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ

شمیم حنفی، سہیل احمد فاروقی

خصوصی اشاعت

ذاکر حسین اور ہماری تعلیم

مدیر

شمیم حنفی

نائب مدیر

سہیل احمد فاروقی

جلد نمبر ۹۴
شمارہ نمبر ۴، ۵، ۶
اپریل، مئی، جون ۱۹۹۷ء

اس شمارے کی قیمت		۳۵ روپے
سالانہ قیمت	(اندرون ملک)	۶۰ روپے
″	(غیر ممالک سے)	۲۰ امریکی ڈالر
حیاتی رکنیت	(اندرون ملک)	۵۰۰ روپے
″	(غیر ممالک سے)	۱۵۰ امریکی ڈالر

ادبی معاون : تجمل حسین خاں
خوشنویس : ایس۔ ایم۔ منظر الٰہ آبادی

رسالہ جامعہ

پتہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر۔ عبد اللطیف اعظمی مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی

ترتیب

ذاکر حسین میموریل لیکچر ۱۹۹۷ء

اختتامیہ

اداریہ

رسالہ جامعہ کا یہ خصوصی شمارہ ایک معلّم کی زندگی اور اُس کے افکار کا مُرقع ہے۔
ذاکر صاحب نے اپنا سفر مدرسے سے شروع کیا۔ اس سفر کی آخری منزل اقتدار کے سب سے بڑے ایوان تک رسائی تھی۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ ذاکر صاحب اپنے عظیم الشان سفر کے مختلف مراحل میں، جہاں بھی رہے، اپنی شخصیت اور اپنی فکر کا ایک مستقل نشان ثبت کر گئے۔
ذاکر صاحب جیسی پُرکشش اور دلنواز شخصیتیں بہت کم دیکھنے میں آتی ہیں۔ یہ شخصیت متنوع کمالات اور اوصاف کا مجموعہ تھی۔ مگر اس کا ایک پہلو، جو دوسرے تمام پہلوؤں پر فوقیت رکھتا ہے، یہ ہے کہ ذاکر صاحب اول و آخر ایک معلّم رہے۔ اُن کی اس حیثیت کا عکس شخصیت کے دوسرے تمام پہلوؤں پر نمایاں اور واضح ہے۔ ایک مدبّر، ایک دانش ور، ایک مصنّف اور مترجم، ایک تخلیقی آدمی، فنونِ لطیفہ کے ایک پارکھ اور سرپرست، ایک معلّم، متعلّم اور ماہرِ تعلیم، ایک خطیب اور مقرر، ایک سماجی مفکّر، ایک قائد اور مہتمم کی حیثیت سے ذاکر صاحب نے زندگی کے کئی شعبوں میں امتیاز حاصل کیا۔ اُن کے انسانی محاسن اور کمالات کی فہرست بھی بہت طویل ہے۔ وہ اپنے زمانے کے سب سے مقبول اور محبوب انسانوں میں تھے۔ تہذیبی نشاۃ ثانیہ کے ابتدائی ادوار میں سرسیّد نے اُردو میں دانش وری کی جس روایت کا ڈول ڈالا تھا، ذاکر صاحب اور ان کے رفیقوں نے اس روایت کو ایک نئی جہت دی اور اس کو ایک مخصوص قومی اور مقامی اساس مہیا کی۔ ہماری اجتماعی فکر، خاص کر ہمارے تعلیمی نصب العین کی پہچان مقرر کرنے میں ذاکر صاحب کا رول بہت اہم رہا ہے۔ زمانہ چاہے جتنا بدل جائے ہماری قومی زندگی میں اس نصب العین

کی اہمیت ہمیشہ باقی رہے گی۔

اور جامعہ ملیہ اسلامیہ تو ذاکر صاحب کے ارادے اور عمل، ان کے اخلاقی اور سماجی مقاصد، اُن کے تعلیمی تصورات اور طرزِ احساس کی ایک جیتی جاگتی تصویر ہے۔ یہ ایک خوابنامہ بھی ہے، اپنی حقیقی تعبیر کا منتظر۔

۱۹۹۶ء ذاکر صاحب کے سوویں یوم پیدائش اور قومی سطح پر اُن سے وابستہ صدی تقریبات کا سال ہے۔ تقریبات کا ایک سلسلہ جامعہ میں اور جامعہ سے باہر سال بھر جاری رہے گا۔ رسالہ جامعہ کا یہ شمارہ بھی اسی سلسلے کا ایک حصہ ہے۔ ایک شان دار ماضی رکھنے والے اور اپنے طور پر ایک منفرد تعلیمی ادارے کی طرف سے ایک بے مثال معلّم کی عظمت اور انفرادیت کا ایک اعتراف۔

شمیم حنفی

ڈاکٹر ذاکر حسین شخصیّت، افکار اور کارنامے

سلامت اللّٰہ

آدمی بھلا ہے یا بُرا، اس کی پہچان اس کے کام سے ہوتی ہے۔ آدمی جو سوچتا ہے اور جو کہتا ہے، اس کی سچائی کی جانچ پرکھ اس سے ہوتی ہے کہ وہ کیا کرتا ہے۔ اس لیے اگر کسی آدمی کو ٹھیک ٹھیک سمجھنا ہو اور اس کی صحیح قدر و قیمت آنکنی ہو تو ان سبھی باتوں کو دھیان میں رکھنا ہوگا اور یہ بھی دیکھنا ہوگا کہ یہ کن حالات میں واقع ہوئی تھیں۔ یعنی ان کو زمان و مکان اور تاریخی حالات کے تناظر میں دیکھنا چاہیے۔ ورنہ ڈر ہے کہ اس کی قدر شناسی کا حق ادا نہیں ہوگا۔ ایک معیارِ مطلق قائم کر لیجیے تو اس میں بہت سی خامیاں نظر آئیں گی، جو شاید تاریخی معذوری سے منسوب کی جا سکتی ہیں یعنی اس زمانے میں وہ خامیاں نہیں سمجھی جاتی تھیں۔ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ آپ کی کسوٹی میں عقیدت مندی کا کھوٹ شامل ہو جائے تو پھر خوبیاں ہی خوبیاں دکھائی دیں گی۔ اس لیے صحیح اور منصفانہ جائزے کے لیے ضروری ہے کہ آپ دیکھیں کہ ذاتی، جماعتی اور تاریخی حالات کی کیا نوعیت تھی جس میں کوئی خاص کام انجام دیا گیا۔ بڑے آدمیوں کے کارناموں کو جانچنے میں یہ احتیاط اور بھی ضروری ہے، کیوں کہ اس جانچ کا اثر دور دور تک پہنچتا ہے۔

ذاکر صاحب انیسویں صدی کے آخری دہے میں پیدا ہوئے۔ یہ ایک کھاتا پیتا متوسط گھرانا تھا جس میں انھوں نے ابتدائی تربیت پائی۔ یوں تو ان کے والد اس وقت ریاست حیدر آباد (دکن) میں وکالت کرتے تھے، مگر ان کا اصل وطن قائم گنج (یوپی) تھا۔ اس قصبے میں آفریدی

پٹھانوں کی بہت بڑی اکثریت تھی، جو اٹھارویں صدی کے شروع میں ترکِ وطن کر کے قائم گنج میں آباد ہو گئے تھے۔ دراصل انھیں اپنے سرحدی صوبے کو چھوڑنے کی ترغیب فرخ آباد کے حاکمِ وقت نے دی تھی جو خود ایک بنگش پٹھان تھے۔ ذاکر صاحب کے آبا و اجداد آفریدی قبیلے سے تعلق رکھتے تھے۔ یہ پٹھان اپنی بہادری، غیرت مندی، خاندانی نام و ناموس کی پاسداری، مہماں نوازی اور سخاوت کے لیے مشہور تھے۔ عام طور پر ان کا پیشہ سپہ گری تھا۔ چنانچہ ذاکر صاحب کے خاندان میں ان کے دادا کی نسل تک عسکری روایت کا سلسلہ قائم رہا۔ مگر جہاں ایک طرف اس خاندان کا عام رویّہ اپنے قبیلے کی روایت کے طفیل جارحانہ تھا، جو بعض اوقات تشدّد اور خون خرابے کی شکل اختیار کر لیتا تھا، وہاں دوسری طرف ان کی سیرت میں صلح کل کا شیوہ بھی خاصا نمایاں تھا۔ یہ دراصل وحدت الوجودی تصوّف کا اثر تھا جو ان کے خاندان میں ایک مسلک کی حیثیت سے برابر اثر انداز رہا تھا۔ ذاکر صاحب کے دادا تمام عمر ایک فوجی سپاہی رہے اور غصّے کے عالم میں چھرا بھونکنے سے بھی گریز نہیں کرتے تھے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ غریبوں اور ناداروں کی ہر وقت مدد کرنے کے لیے تیار رہتے تھے۔ انھیں ایک مسلمان صوفی اور ایک ہندو سنت سے خاص ارادت تھی۔ یہ دونوں وحدت الوجودی مسلک کے پیرو تھے۔ شاید اسی روایت کا اثر تھا کہ ذاکر صاحب کو بچپن ہی میں ایک مقامی صوفی سے گہری عقیدت ہو گئی تھی۔ ان کی شخصیت کی نشوونما میں ان خاندانی روایات کا بڑا ہاتھ ہے۔ چنانچہ ان کے کردار میں جہاں دریا دلی، دردمندی اور انسان دوستی جیسے اوصاف نمایاں نظر آتے ہیں وہاں موقع محل کے لحاظ سے جلالی کیفیت کا اظہار بھی دکھائی دیتا ہے۔

ذاکر صاحب کی باضابطہ تعلیم ایک ایسے ادارے میں شروع ہوئی جو اسلام کی تہذیبی اقدار پر مبنی تعلیم و تربیت کے لیے پورے ملک میں مشہور تھا۔ یہ تھا اسلامیہ ہائی اسکول اٹاوہ (یوپی)۔ یہاں صرف نصابی مضامین ہی نہیں پڑھائے جاتے تھے بلکہ تربیت پر زور دیا جاتا تھا یعنی اخلاق و عادات، صحت و صفائی، کھیل کود، غرض ان تمام چیزوں کو اہمیت حاصل تھی جو شخصیت کی ہمہ جہت ترقی کے لیے لازمی ہیں۔ ذاکر صاحب نے ان تمام سہولتوں سے فائدہ اُٹھایا جو اس اسکول میں مہیّا کی گئی تھیں۔ اس سے بھی اہم بات یہ ہے کہ انھیں

ایک ممتاز طالب علم ہونے کی وجہ سے بعض ان بزرگوں کی صحبت سے فیضیاب ہونے کا موقع ملا جو اس ادارے کے روح رواں تھے۔ خاص طور پر اسکول کے ہیڈ ماسٹر سید الطاف حسین صاحب اور منیجر مولوی بشیر الدین صاحب کی قربت کا شرف حاصل تھا۔ یہ ہستیاں ایسی خوبیوں کی مالک تھیں جو آدمی کو انسان بناتی ہیں۔ الطاف حسین صاحب وہی بزرگ ہیں جن کا ذکر راشٹرپتی ہونے کے بعد پہلے ہی جلسے میں ذاکر صاحب نے ان الفاظ میں کیا تھا: "مجھے اعتراف ہے کہ میری سیرت کی تعمیر میں جن لوگوں کا ہاتھ ہے، ان میں میری ماں اور سید الطاف حسین صاحب کی شخصیتیں بڑی اہمیت کی حامل ہیں۔" ماں نے بچپن ہی سے بڑوں کا ادب اور احترام کرنا سکھایا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ذاکر صاحب نے اسلامیہ اسکول کے بزرگوں سے خاطر خواہ فیضان حاصل کیا۔ بعض اعتبار سے اسکول کی زندگی خاصی سخت تھی۔ مثلاً موٹے جھوٹے کپڑے کا لباس، بے مزہ اور ناکافی غذا، نماز روزے کی ایسی پابندی کہ ناغہ کرنے کی صورت میں سزا کے طور پر کھانے سے محرومی وغیرہ کہ یہ چیزیں اسلامی طرزِ زندگی کے لیے لازمی سمجھی جاتی تھیں۔ ان پابندیوں نے ذاکر صاحب کو ضبطِ نفس کا سبق سکھایا اور انھوں نے ناگوار اور سخت حالاتِ زندگی کو صبر و استقلال سے جھیلنے کی عادت ڈالی جو بعد ازاں ان کے بہت کام آئی۔

ذاکر صاحب نے اسلامیہ ہائی اسکول سے صرف علمی فضیلت ہی حاصل نہیں کی، اخلاق اور کردار کی خوبیوں سے اپنی ذات کو مالا مال بھی کیا۔ یہ وہ بنیادی اثاثہ تھا جس میں مسلسل بالیدگی آتی گئی اور انھیں ایسے کارناموں کا اہل بنایا جو ہندوستان کی تاریخ تعلیم میں خاص اہمیت کے حامل ہیں۔ اس کے بعد علی گڑھ کالج کی طالب علمی کے دوران بہت سی وہ باتیں سیکھیں جو کسی جماعت کے رہنما کے لیے ضروری ہیں۔ اسی وجہ سے ان کے دوستوں اور ساتھیوں نے انھیں مُرشد کا خطاب عطا کر دیا تھا۔ اس کا ذکر ذاکر صاحب نے خود علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے خطبۂ تقسیم اسناد کے اجلاس (۱۹۵۷ء) میں کیا ہے۔

"یہاں میں نے مل جل کر کام کرنا سیکھا۔ اختلاف کے باوجود نباہ کے ڈھنگ سیکھے۔ بھانت بھانت کی زندگی کے نمونوں کو برتنا اور پرکھنا سیکھا... اپنی خام تند مزاجیوں اور عاجلانہ بدگمانیوں پر نادم ہونا

سیکھا، سوکھے پتوں کی طرح ایک چنگاری سے شعلے کی طرح بھڑک بھی اُٹھے
مگر سچے کوئلے کی طرح سلگتے رہنے کا سبق بھی یہیں سے ملا......
خلوت جلوت کی جدا جدا تعلیمی اور تربیتی تاثیروں کا یہیں پہلی بار تجربہ
کیا، یہاں فرماں برداری سیکھی، اطاعت شعاری سیکھا، ادب سیکھا،
بڑوں کا ادب، چھوٹوں کا ادب، اور خود اپنا ادب۔ سعادت مندی اور
وفا شعاری کے ساتھ ساتھ خود اختیارانہ اس بستی کے نظام کی پابندی
کو عین آزادی جانا۔ پر جب اس نظام کو ضمیر کے مطالبوں سے ٹکراتا پایا
تو اس سے بغاوت کی طاقت بھی اسی چشمۂ حیات سے ارزانی ہوئی۔

جن لوگوں نے ذاکر صاحب کو قریب سے دیکھا اور ان کی ذاتی خوبیوں سے متاثر ہوئے، ان کے دل میں اس سوال کا پیدا ہونا ایک فطری امر ہے کہ آخر انھوں نے تعلیم کو اپنا میدانِ عمل کیوں بنایا؛ وہ کسی زیادہ بار آور اور چمک دمک والے شعبے میں زیادہ منور ہو سکتے تھے۔ اس بظاہر مشکل سوال کا سیدھا سادہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ تعلیم کا کام ہی ان کی طبیعت سے میل کھاتا تھا۔ ریڈیو کی ایک تقریر میں انھوں نے پیشۂ معلمی کیوں اختیار کیا اس طرف اشارہ کیا ہے۔ لڑکپن ہی سے دل میں اُستاد بننے کی خواہش پیدا ہوگئی تھی۔ اس کا بڑا محرک ان کے اسکول کے ہیڈ ماسٹر سیّد الطاف حسین صاحب کی ذات تھی جو ان کے نزدیک ایک مثالی انسان تھے اگر وہ اپنے قریبی عزیزوں اور بزرگوں کی آرزوؤں اور ارمانوں کا لحاظ کرتے تو انھیں انجینئر ڈاکٹر یا وکیل ہونا چاہیے تھا تاکہ وہ زیادہ پیسہ اور نام کما سکتے لیکن انھیں ڈر تھا کہ شاید یہ پیشہ ایسی ناجائز حرکات پر مائل کر دے گا جن کے ذریعے دولت اور سماجی وقار عموماً حاصل کیا جاتا ہے۔ ذاکر صاحب کے لیے تعلیم کا کام اظہارِ ذات کا ہی نہیں تحصیل ذات کا وسیلہ بن گیا۔ اسی واسطے سے اُن کی فطری صلاحیتیں اجاگر ہوئیں اور انھوں نے اپنی ذات کو پالیا

ذاتی میلان طبع کے علاوہ اس دور کے سیاسی اور سماجی حالات نے بھی ذاکر صاحب کو تعلیمی کام کرنے پر آمادہ کیا۔ برطانوی تسلّط کے استحکام کے بعد ہندوستانی عوام کی زندگی کے مادی، اخلاقی اور روحانی، غرض ہر پہلو میں برابر گراوٹ آرہی تھی۔ مفلسی، بے روزگاری، جہالت اور بیماری

نے انھیں انسانی وقار اور کارکردگی سے محروم کر دیا تھا۔ متوسط اور اعلیٰ طبقوں نے تو اپنے ذاتی مفاد کی خاطر نئے نظام زندگی کے ساتھ سمجھوتہ کر لیا تھا۔ اس کا اظہار تہذیبی اور تعلیمی اداروں کی شکل میں ہوا، جو ان لوگوں نے حکومتِ وقت کے مقاصد کی پیروی میں قائم کیے تھے۔ غیر مسلموں نے اس معاملے میں پہل کی اور حکومت کے عطیات سے فائدہ اُٹھانے میں آگے ہو گئے۔ مسلمانوں کے اعلیٰ اور متوسط طبقوں نے محسوس کیا کہ اس دوڑ میں وہ پیچھے رہ گئے ہیں تو انھوں نے بھی سرکار کی توجہ کو اپنی طرف کھینچنے کے لیے ایک مہم شروع کی جس کے لیڈر سید احمد خاں تھے، مگر انھیں اس میں بڑی دقتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ مسلمانوں کے مذہبی رہنما جماعتی طور پر بدیسی تہذیب و تمدّن کے سخت مخالف تھے۔ انھیں اندیشہ تھا کہ نیا نظام زندگی اُن کی تہذیبی شناخت کو مٹا دے گا اور اس کے لیے وہ کسی قیمت پر تیار نہیں تھے۔ آخر کار سید صاحب کی مُہم کامیاب ہوئی اور علی گڑھ میں ایم۔اے۔او کالج قائم ہو گیا۔ اس سے تعلیم کا ایک افادی مقصد تو کسی حد تک حاصل ہو گیا۔ یعنی مُسلم 'شرفا' کے لیے سرکاری نوکریوں کا دروازہ کُھل گیا اور وہ سرکاری دفتروں میں اور انتظامیہ کی نچلی سطح پر نظر آنے لگے، لیکن نہ تو اس تعلیم نے فکر و عمل کی آزادی سکھائی اور نہ خدمتِ خلق کا جذبہ پیدا کرنے کی کوشش کی کہ جو سچّی تعلیم تعلیم کا منصب ہے۔ البتہ یہ قابلِ قدر بات ہے کہ کالج میں جدید سائنس کی تعلیم سے ایک صحتمند رجحان کی پرورش ہوئی۔

بہرحال علی گڑھ کالج کی تعلیم کمیت اور کیفیت دونوں اعتبار سے ناکافی اور خام تھی، اور ذاکر صاحب جیسے حسّاس شخص کے لیے فکرمندی کا سبب ہو سکتی تھی۔ پھر مُسلم ممالک کے بحرانی حالات انھیں اس بات پر اُکسا رہے تھے کہ مروّجہ تعلیمی نظام میں بنیادی تبدیلیاں لائی جائیں تاکہ تنزل پذیر قوم کو پستی سے اُٹھایا جا سکے اور اس کے رگ و پے میں نئی زندگی کا خون دوڑایا جا سکے۔ مسلمانوں کے اونچے طبقے کا ایک بڑا حصہ ۱۹۱۰ء میں ترپولی پر اٹلی کے جارحانہ حملے اور بعد ازاں بلقان کی جنگوں کے وقت سے بے چینی اور فکرمندی کا اظہار کر رہا تھا لیکن جب ترکی ۱۹۱۵ء میں پہلی جنگ عظیم میں شریک ہو گیا اور ترکوں کو عرب، فلسطین، سیریا اور عراق سے بے دخل کر دیا گیا تو ہندوستانی مسلمان اپنے غم و غصّے کے اظہار کے لیے عملی قدم اُٹھانے

پر آمادہ ہو گئے۔ ذاکر صاحب پر بھی ان واقعات کا اثر پڑا۔ ان سے متعلق اُردو اخبار و رسائل میں جوشیلی نظمیں اور بھڑکانے والے مضمون چھپ رہے تھے۔ مولانا ابوالکلام آزاد کی پُر مغز تحریریں الہلال اور البلاغ میں شائع ہو رہی تھیں۔ اس مواد کے مطالعے سے ذاکر صاحب میں لازمی طور پر کچھ کرنے کی تمنّا پیدا ہوئی ہوگی، کوئی ایسا اقدام جو ان کی ذہنی اُٹھان اور تہذیبی روایات کے موافق ہو۔ ذاکر صاحب نے جس قسم کی ڈسپلن حاصل کر لی تھی۔ اس کی وجہ سے وہ کوئی ہنگامی، انتہاپسندانہ قدم نہیں اُٹھا سکتے تھے۔ مزید وہ اس بات پر بھی ایمان رکھتے تھے کہ تعلیم ہی وہ وسیلہ ہے جس کی مدد سے صالح اور باوقار زندگی کی ضمانت ہو سکتی ہے لہٰذا وہ اپنی ذات کو تعلیمی کام کے لیے وقف کرنا چاہتے تھے۔ ۱۹۲۰ء کے تاریخی حالات نے انھیں اس میدان میں عملی قدم اُٹھانے کا موقع فراہم کر دیا۔

بیسویں صدی کے شروع ہوتے ہوتے ہندوستانیوں کی زندگی پر انگریزی تعلیم کے مُضر اثرات شدّت کے ساتھ رونما ہونے لگے تھے۔ اس کا احساس بعض افراد اور جماعتوں میں بے چینی کی کیفیت پیدا کر رہا تھا۔ علمائے دین تو سرکاری نظامِ تعلیم کے شروع ہی سے مخالف تھے، اب انڈین نیشنل کانگریس بھی اس میدان میں اُتر آئی اور اس نے سودیشی تحریک کے تحت سرکاری نظام تعلیم کے خلاف قومی تعلیم کا سوال اُٹھایا کہ ہندوستانیوں کی تعلیم قومی مقاصد کے موافق ہونی چاہیے، ہماری اپنی تہذیب جس کا تانا بانا ہو اور ملک کی فلاح و بہبود اس کا مقصد۔ گذشتہ نصف صدی کے دوران سرکاری نظام تعلیم سے جو کچھ حاصل ہوا تھا اس میں کھرا کم تھا اور کھوٹا زیادہ۔ انسانی زندگی اور کائنات کے بارے میں سائنسی زاویۂ نگاہ جو تعلیمِ جدید کا طرۂ امتیاز ہے۔ ہمارے تعلیم یافتہ لوگوں کی شخصیت میں ایک ملمّع سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا تھا۔ زیادہ سے زیادہ فائدہ یہ ہوا کہ انھیں کوئی سرکاری نوکری مل گئی۔ لیکن خسارے کی حد بہت بڑی تھی۔ وہ اپنے تہذیبی اثاثے سے محروم ہو گئے۔ اپنے دیس میں بدیسی لگنے لگے۔ اپنی ذات میں اتنے مگن کہ اپنے دیس باسیوں کی خبر نہیں۔ ان کی ہمدردیاں اور دلچسپیاں مغربی تہذیب کے ساتھ وابستہ۔ غرض، ہندوستانی تہذیب و تمدّن کے لحاظ سے ان کی حالت اس شخص کی سی تھی جو بہ یک وقت اندھا، گونگا اور بہرا ہو تاہم یہ اپنے فکر و عمل سے بدیسی حکومت کی

جڑیں مضبوط کرنے کا کام بخوبی انجام دے رہے تھے۔ اس لیے سودیشی تحریک نے ایک ایسی قومی تعلیم کی داغ بیل ڈالنے کا ارادہ کیا، جس کی بنیاد اپنی تہذیب پر قائم ہو اور جو قوم کے لیے کار آمد خدمت گار پیدا کرسکے۔ اس غرض سے ایک نیشنل ایجوکیشن فاؤنڈیشن کا وجود عمل میں آیا، اور اس کے تحت تجربے کے طور پر چند تعلیمی ادارے کھولے گئے۔ مگر بوجوہ ۱۹۲۰ء تک اس میدان میں کچھ زیادہ پیش رفت نہیں ہوسکی۔

پہلی جنگ عظیم کے بعد حکومتِ برطانیہ نے اپنے وعدے کے خلاف ہندوستانیوں کو سیاسی اختیارات دینے کے بجائے ان کے حوصلوں کو دبانے کے لیے رولٹ ایکٹ جیسے سخت گیر قوانین نافذ کیے اور اس کا نتیجہ جلیانوالا باغ کے قیامت خیز واقعے کی شکل میں نمودار ہوا۔ اس کا ردّعمل یہ ہوا کہ قومی تحریک آزادی میں ایک غیرمعمولی تبدیلی واقع ہوگئی۔ وہ جو اب تک خواص کی تحریک تھی، عوامی تحریک بن گئی اور اسے گاندھی جی جیسے مدبّر اور عظیم انسان کی رہبری نصیب ہوئی۔ گاندھی جی نے تحریک کو پائے دار بنانے کی خاطر نظامِ تعلیم کی طرف بھی توجہ دی، اور سرکاری تعلیمی اداروں کی جگہ قومی ادارے قائم کرنے کی مہم شروع کی۔ اس سلسلے میں انھوں نے کئی یونیورسٹیوں میں خود جاکر اساتذہ اور طلبہ سے اپیل کی۔ اسی زمانے میں علی گڑھ کالج کو یونیورسٹی بنانے کی تجویز پر سنجیدگی سے غوروخوض ہو رہا تھا۔ طلباء اور اساتذہ کا ایک گروپ ایسا تھا، جو اس تحریک کی شدومد سے مخالفت کر رہا تھا، کیوں کہ اس کے نزدیک یہ اقدام ادارے پر حکومت کے شکنجے کو اور سخت کر دینے کا پیش خیمہ تھا۔ اس کالج کے ایک اولڈ بوائے مولانا محمد علی اس گروپ کے سربراہ تھے اور علی گڑھ برادری میں ان کی ایک ممتاز حیثیت تھی۔ اس گروپ نے گاندھی جی کی اس مہم کا فائدہ اُٹھاکر، جو انھوں نے سرکاری تعلیمی اداروں کے بائیکاٹ کے لیے چلا رکھی تھی، گاندھی جی اور مولانا محمد علی کو علی گڑھ آنے کی دعوت دی کہ وہ کالج کے طلباء کو اس موضوع پر اپنے خیالات سے آگاہ کریں۔ چنانچہ دونوں ۱۲؍اکتوبر ۱۹۲۰ء کو کالج میں آئے اور طلباء کو خطاب کیا۔ مجمعے پر حکومت پرست گروپ اتنا حاوی تھا کہ گاندھی جی کی اپیل کا خاطر خواہ اثر نہیں ہوا۔ ذاکر صاحب اتفاق سے اس جلسے میں موجود نہیں تھے۔ اتفاق کہ علالت کی وجہ سے اسی دن انھیں ڈاکٹر مختار احمد انصاری سے طبّی معائنہ کرانے اور مشورہ لینے

کے لیے دہلی جانا پڑا۔ جب وہ واپس آئے تو دیکھا کہ ان لیڈروں کی ناکامی کا ناشائستہ اور توہین آمیز انداز میں مضحکہ اڑایا اور جشن منایا جا رہا ہے۔ گاندھی جی کی بے عزتی جس وحشیانہ ڈھنگ سے کی جارہی تھی اُس سے ذاکر صاحب کو شدید اذیت اور ندامت ہوئی۔ یہ حرکت تعلیم اور تہذیب کے خلاف ایک صریحی بدتمیزی تھی اور اس کی تلافی لازمی تھی۔ اس کا کفارہ کس شکل میں ہو؟ یہ سوال اُن لوگوں کے سامنے تھا جو طلباء کے اس نازیبا رویے پر شرمندہ تھے۔ ذاکر صاحب اور ان کے چند ساتھیوں نے کفارے کی یہ صورت نکال کہ کالج کو چھوڑ کر ایک نیا آزاد ادارہ قائم کرنے کی مُہم میں مشغول ہوگئے اور یہ ادارہ جامعہ ملّیہ اسلامیہ کے نام سے علی گڑھ کالج کی بغل میں ۲۹ر اکتوبر ۱۹۲۰ء کو عالمِ وجود میں آگیا۔

جامعہ میں ذاکر صاحب ایک طالب علم کی حیثیت سے داخل ہوئے۔ لیکن تقریباً ایک سال بعد ۴ر نومبر ۱۹۲۱ء کو تعلیمی عملے میں شامل کر لیے گئے۔ اس زمانے میں تحریک عدم تعاون اور تحریکِ خلافت دونوں ایک دوسرے کے سہارے چل رہی تھیں۔ جامعہ کی سرپرستی اور رہنمائی ان ہی کے ذمّے تھی۔ اس لیے جامعہ کا خاص کام سیاسی مقاصد کی ترویج واشاعت کے لیے کارکن تیار کرنا تھا۔ اس کے لیے چھ چھ ہفتے کے کورس کیے جاتے تھے اور پھر فارغ التحصیل طلباء کو خلافت کی تبلیغ کے لیے ملک کے مختلف حصّوں میں روانہ کر دیا جاتا تھا۔ ذاکر صاحب کی طبیعت اس قسم کے ہنگامی سیاسی کاموں سے لگّا نہیں کھاتی تھی۔ اس لیے اس تبلیغی کام میں کبھی حصّہ نہیں لیا۔ اس دوران وہ اپنی پسند کا تعلیمی لٹریچر تیار کرنے میں مصروف رہے اور افلاطون کی شہرۂ آفاق تصنیف ری پبلک کا اُردو ترجمہ مکمل کیا جو انھوں نے اپنے زمانۂ طالب علمی ہی میں شروع کر دیا تھا۔ اس کے علاوہ کینن کی ایلی منٹری پولیٹکل اکونومی کا ترجمہ بھی پائے تکمیل کو پہنچایا۔

کچھ عرصے بعد ذاکر صاحب مزید تعلیم کی خاطر جرمنی چلے گئے۔ وہاں اقتصادیات میں پی ایچ۔ ڈی کی ڈگری حاصل کی، نیز فلسفے اور تعلیم کا مطالعہ کیا۔ کرشن سٹائنر اور اسپر انگر جیسے عالموں کی تصانیف سے خاص دلچسپی ہوگئی۔ اس سے ذاکر صاحب نے عمرانیات، تعلیم اور نفسیات کا علم حاصل کیا۔ جمالیات اور تعلیم سے خاص طور پر رغبت ہوگئی اور بہت سے جرمن تعلیمی

تجربوں کا مشاہدہ کیا۔ یہ تجربے زیادہ تر اُستادوں کی ذاتی کوششوں کا نتیجہ تھے۔ اس وقت جرمنی میں جو دانشورانہ جمالیاتی مشاغل کی ہاہمی تھی، اس کا ذاکر صاحب کے دل و دماغ پر گہرا اثر پڑا۔ انھیں ایک نیا زاویۂ نگاہ ملا' اور ایک ولولہ اور حوصلہ کہ تہذیبی سرمائے کا صحیح استعمال کرکے فرد کو لکیر کا فقیر بنانے کے بجائے نئی نئی راہیں نکالنے کے قابل بنایا جاسکتا ہے۔ یہی سچی تعلیم ہے۔

اوپر اس منظر کی تصویر کشی کی گئی ہے، جس میں ذاکر صاحب کی شخصیت کی تشکیل ہوئی' اور ان کی فکر و نظر کی سمت متعین ہوئی، جس کا اظہار ان کی تحریروں' تقریروں اور عملی کاوشوں میں برابر ہوتا رہا۔

تعلیم کا کام فرد اور جماعت دونوں سے تعلق رکھتا ہے۔ فرد کا کسی جماعت میں کیا مقام ہے، اس کو جماعت میں کیا اہمیت دی جاتی ہے' اسی کے مطابق تعلیم کا مقصد اور منہاج متعین ہوتا ہے۔ فرد کا ایک تصوّر یہ ہے کہ وہ آزاد' خود مختار اور بے لوث پیدا ہوتا ہے' ایک لالۂ صحرائی کی طرح۔ اس میں ایک ملکوتی شعاع پوشیدہ ہے۔ اس لیے اسے اپنے فطری انداز میں بے روک ٹوک روشن ہوتے دیجیے۔ وہ اپنے حسب حال اپنی نشو و نما کے طور و طریق خود وضع کرے گا۔ جماعت کو اس میں دخل انداز ہونے کی ضرورت نہیں۔ البتہ اگر افراد خود محسوس کریں کہ کسی مخصوص مقصد کے حصول کے لیے ایک دوسرے کی مدد اور تعاون درکار ہے تو جماعتی طور پر عمل پیرا ہوں۔ فرد کا یہ انتہا پسندانہ تصوّر محض خیالی ہے۔ تعلیم میں انفرادیت کے حامی یہ بات تو مانتے ہیں کہ بچّے کو آزادی ہونی چاہیے کہ خوشی سے اُن مشاغل کا انتخاب کرے جو اس کے نزدیک دلچسپ ہوں اور جس طریقے اور جس رفتار سے چاہے انھیں انجام دے مگر وہ اُسے خود رو پودے کی طرح اُگنے اور اُسے اپنے حال پر چھوڑ دینے کے قائل نہیں ہیں۔

اس کے برعکس فرد کا تصوّر یہ ہے کہ سماج میں اس کی حیثیت مشین کے ایک پُرزے جیسی ہے۔ سماج ایک وجود مطلق ہے۔ وہ اقتدار اعلیٰ اور اختیار کلی کا حامل ہے۔ لہٰذا فرد کیا کرے گا اور کیا بنے گا' یہ طے کرنا سماج کا حق ہے۔ تعلیم میں اس تصوّر کا اطلاق اس طرح ہوگا کہ سماج

اپنی بقا اور ترقی کے لیے یہ ضروری سمجھتا ہے، وہ فرد کو سیکھنا اور کرنا ہوگا۔ اس نظام میں فرد کو اپنی خواہش یا دلچسپی سے سیکھنے یا کرنے کی کوئی گنجائش نہیں۔ ایک ہی سانچے میں سب ڈھالے جاتے ہیں۔ گہری نظر سے دیکھیے تو یہاں سماج پر جس فریق کا کنٹرول ہے وہ پورے سماج کے نام سے اپنے طبقاتی مفاد کو برقرار رکھنے کے لیے یہ رویّہ اختیار کرتا ہے۔ دراصل فرد اور جماعت کا یہ آمرانہ تصوّر ہے۔

تعلیم کے سلسلے میں ذاکر صاحب نے اس موضوع پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ ان کا "مردِ مومن" ایک آدرش ہے، جسے فرد کی ترقی کی معراج سمجھنا چاہیے۔* تعلیم کا کام ہے رہنمائی کا کہ فرد خوب سے خوب تر کی تلاش میں برابر رواں دواں رہے۔ اس منزل تک پہنچنے کے لیے فرد کو قدرت نے مخفی صلاحیتوں کی شکل میں زادِ راہ مہیا کیا ہے۔ تعلیم کا کام ہے ان صلاحیتوں کو اجاگر کرنا اور بروئے کار لانا تاکہ فرد اپنے سفر کی مشکلات پر قابو پا سکے۔ تعلیم کیسے ہو، اس کے لیے ذاکر صاحب جماعت خیر کا تصوّر پیش کرتے ہیں کہ وہ فرد کی صلاحیتوں کا احترام کرتے ہوئے ان کے پھلنے پھولنے اور پروان چڑھنے کا بندوبست کرے۔ ایسے وسائل فراہم کرے کہ فرد اپنی منزل مقصود حاصل کرلے۔ ان وسائل کو عمرانیات کی اصطلاح میں تہذیبی اشیاء کہتے ہیں۔ یہ تہذیبی اشیاء کیا ہیں؟ جماعت یا سماج کا سارا مادی اور روحانی ورثہ ان ہی تہذیبی اشیاء سے عبارت ہے، دین ومذہب، اخلاقی اقدار، رسم ورواج، آرٹ ولٹریچر، علوم وفنون، حرفے اور صنعتیں، ادارے، ریاست، خاندان، عمارتیں، ذرائع آمدورفت، وسائل رسل ورسائل وغیرہ۔ غرض تمام چیزیں جن پر جماعتی زندگی کا انحصار ہے، تہذیبی اشیاء ہیں۔

ذاکر صاحب کا کہنا ہے کہ تہذیبی اشیاء اپنے آخری تجزیے میں ذہنِ انسانی کی

---

* مردِ مومن کا مثالی کردار، جن اوصاف سے عبارت ہے وہ بیشتر قرآن مجید سے ماخوذ ہیں، جس کا مطالعہ ذاکر صاحب کا معمول تھا۔ اس کے علاوہ رسول کریمؐ اور بزرگانِ دین کی سیرتِ پاک کے عرفان نے اس تصوّر کو جلا دی۔ لگتا ہے کہ اس معاملے میں غالباً وہ افلاطون کے 'فلسفی حکمراں' اور علامہ اقبال کے 'مردِ مومن' کے تصوّر سے بھی متاثر ہوئے تھے۔

پیداوار ہیں۔ ہر ایک چیز پر اُس فرد کے ذہن کا اثر بھی ہوتا ہے، جس نے اسے سوچا اور بنایا اور اُس جماعت کا بھی جس سے بنانے والا وابستہ تھا۔ اس وقت اور اس جگہ کے حالات کا بھی اثر ہوتا ہے جن میں یہ چیز بنائی گئی۔ اس طرح ہر تہذیبی چیز انفرادی اور اجتماعی ذہن کا نتیجہ ہے۔ یہ بات اپنی جگہ بالکل صحیح ہے کہ تہذیبی اشیا ہی تعلیم کا مواد بہم پہنچاتی ہیں۔ مگر یہ بھی سچ ہے کہ تمام چیزیں یکساں طور پر ہر فرد کے لیے تعلیم کا مناسب ذریعہ نہیں ہو سکتیں جس طرح ہر جسم کو ایک غذا نہیں بھاتی، اسی طرح ہر ذہن کو بھی ہر ذہنی غذا راس نہیں آتی۔ فرد کی تعلیم کے لیے اُن ہی تہذیبی چیزوں کا انتخاب کرنا چاہیے، جو اس کی اپنی ذہنی ساخت سے مطابقت رکھتی ہوں۔ مگر یہ کام کٹھن ہے، اس لیے کہ نوعِ انسانی کی صدیوں کی کاوش اور محنت کی بدولت تہذیبی اشیا کا اتنا بڑا ذخیرہ اکٹھا ہو گیا ہے کہ اس کا اور ہے نہ چھور۔ تاہم کسی فرد کی تعلیم کے لیے موزوں تہذیبی اشیا کا انتخاب اس لیے آسان ہو جاتا ہے کہ وہ جس تہذیبی ماحول میں پیدا ہوا جہاں وہ پلا اور بڑھا، اس کے لیے تعلیمی غذا اسی ماحول سے حاصل کی جائے کہ وہ اس کی ذہنی نشوونما کے لیے زیادہ سازگار ہوگی۔ تربیت پا چانے اور ترقی کر چکنے کے بعد ذہن دوسرے سماجوں کو ذہنی اشیا سے حسب دلخواہ فائدہ اُٹھا سکتا ہے۔

اسی تناظر میں ذاکر صاحب نے قومی تعلیم کی تشکیل کا ذکر کاشی ودیا بیٹھ کے خطبے (۱۹۵۱ء) میں کیا تھا۔ انھوں نے اس سلسلے میں چند ضروری چیزوں کی نشان دہی کی تھی۔ ہمارے دیس میں مختلف علاقوں اور گروہوں کی تہذیبی اشیاء متنوع ہیں۔ زبانیں، رہن سہن کے طور طریق، عادتیں، رسم و رواج، مذہبی عقیدے وغیرہ جُدا جُدا ہیں۔ اس حقیقت کے پیش نظر لازم ہے کہ ہر علاقے اور ہر گروہ کی تعلیم کے لیے کہ جس کا تہذیبی اثاثہ اتنا ہے کہ افراد کی ذہنی تربیت کا سامان مہیا کر سکتا ہے، اسی اثاثے کو کام میں لانا چاہیے۔ نہ صرف یہ سیاسی دانش مندی کا تقاضا ہے بلکہ خود اچھی اور مناسب تعلیم کے لیے ضروری ہے۔ اسی اصول کی بنیاد پر ذاکر صاحب نے مسلمانوں کے تہذیبی سرمائے کو ان کی تعلیم کا ذریعہ بنانے کی اپیل کی۔ قومی تعلیم کی اسکیم میں اس بات کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ تنگ نظر قوم پرستی اپنے جوشِ وحدت میں یکساں تعلیمی نظام قائم کرنے پر کمر باندھے ہوئے دکھائی دیتی

ہے۔ اس خطرے سے ساودھان رہنا بہت ضروری ہے۔

دوسری طرف ذاکر صاحب اس خطرے سے بھی آگاہ تھے کہ ہر فرقے کی تہذیبی اشیاء کے ذریعے دی جانے والی تعلیم فرقہ واریت اور علیحدگی پسندی کے راستے پر لے جاسکتی ہے۔ چنانچہ انھوں نے آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کی گولڈن جوبلی کے اجلاس (۱۹۳۷ء) میں مسلمانوں کو اس خطرے سے متنبہ کیا تھا۔ اس لیے اپنے تعلیمی اداروں کو تعصب اور خودغرضی کی لعنت سے پاک رکھنے کی ہر ممکن کوشش کرنی چاہیے۔ اسلام کا دعویٰ ہے دنیا سے ہر قسم کی غلامی اور نابرابری مٹانے کا۔ مذہب، رنگ و نسل، ذات پات اور معاشی حیثیت کی بنا پر جو امتیازات اور تعصبات ہندوستانی قوم کو تباہ کر رہے ہیں ان کے خلاف جنگ کرنا تعلیم کا کام ہے۔ لہٰذا نوجوانوں کے دل میں جماعتی خدمت کی لگن پیدا کرنی ہوگی، کسی ایک فرقے کی نہیں بلکہ تمام لوگوں کی خدمت۔ یہ دین اور وطن دونوں کی خدمت ہوگی۔ اس طرح وہ اپنے دیس والوں کو تنگ نظر وطینت کے عذاب سے بھی بچا سکیں گے اور اپنے وطن کو دنیا اور انسانیت کا خادم بھی بنائیں گے۔

جہاں ذاکر صاحب نے اس بات پر زور دیا کہ فرد کی تعلیم کے لیے تہذیبی اشیاء کے سرمائے سے ان ہی اشیاء کا انتخاب کرنا چاہیے جو اس کے فطری رجحان اور رغبت سے مناسبت رکھتی ہوں۔ وہاں یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ بچپن کے زمانے میں کوئی ایسی تفریق نمایاں نہیں ہوتی۔ بچوں میں عام طور پر بس ایک ہی میلان طبع حاوی نظر آتا ہے، عملی تجربے کرنے کی بے چینی۔ بچے کی طبیعت، اسے آس پاس کی چیزوں کو برتنے، توڑنے، پھوڑنے، جوڑنے اور بنانے پر دم بدم اکساتی ہے۔ لہٰذا ابتدائی منزل پر سب بچوں کی تعلیم یکساں عملی مشاغل ذریعے ہو سکتی ہے۔ انفرادی رجحانات میں تفریق کا سوال تعلیم کی ثانوی منزل پر اٹھتا۔ اس منزل پر طالب علم کی تعلیمی صلاحیتوں کی تشخیص ہونی چاہیے اور اس کی روشنی میں موزوں تعلیم کا انتخاب کرنا چاہیے۔ لہٰذا طلباء کے لیے ان کے رجحان طبع کی رعایت سے مختلف قسم نصاب مرتب کرنے ہوں گے، مثلاً لسانی، تاریخی، سائنسی، جمالیاتی اور صنعتی مضامین پر مشتمل نصاب۔ لیکن چونکہ یقین کے ساتھ یہ معلوم ہو جانا مشکل ہے کہ کسی طالب علم کی طبیعت

کا مستقل رجحان کیا ہے، اس لیے اس بات کی گنجائش رکھنی چاہیے کہ بعد ازاں اگر ضرورت ہو، تو وہ اپنی طبیعت کے مطابق دوسرا نصاب اختیار کر سکے۔

اسی سلسلے میں ذاکر صاحب نے پیشہ ورانہ تعلیم اور عام یا لبرل تعلیم کے باہمی تعلق پر روشنی ڈالی ہے۔ ان کے نزدیک ان دونوں میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ اگر فطری صلاحیت کے مطابق نصاب کا انتخاب کیا گیا ہے، تو اس کے ذریعے طالب علم کی ذہنی تربیت ہو گی۔ بشرطیکہ اس کی تکمیل میں ذہن سے پورا پورا کام لیا گیا ہو، نہ کہ محض میکانکی ڈھنگ سے ذہن پر بغیر زور ڈالے اُسے انجام دیا جائے۔ اس طرح تربیت پاکر طالب علم تہذیب کے دوسرے شعبوں سے بھی فائدہ اٹھا سکے گا۔ تعلیم تہذیب کے کسی مخصوص جزو کی مدد سے ہی طالب علم کو کل تہذیب کا محرم بنا سکتی ہے "پہلے پورا مہذب انسان بنا کر مخصوص صلاحیتوں کی تربیت نہیں ہوتی، بلکہ مخصوص صلاحیتوں کی تربیت کے ذریعے ہی پورا مہذب انسان بنتا ہے۔"

ذاکر صاحب نے تعلیم میں انفرادیت کے ساتھ ساتھ اس بات پر بھی زور دیا ہے کہ طلبہ میں جماعتی احساس پیدا کرنے اور جماعتی تعاون کی عادت ڈالنے کے لیے مناسب مواقع اور وسائل مہیا کرنے چاہییں، تاکہ وہ صرف اپنی نجی زندگی کو سنوارنے کی دُھن ہی میں نہ لگے رہیں بلکہ سماجی بھلائی کے کاموں میں بھی ہاتھ بٹا سکیں۔ اس طرح فرد اور جماعت دونوں کے مفاد کا لحاظ تعلیمی عمل میں رکھا جا سکتا ہے۔

تعلیم کے ان نظریات کی روشنی میں ذاکر صاحب نے اپنا کام شروع کیا، جب وہ جرمنی سے تعلیم مکمل کر کے ۱۹۲۶ء میں ہندوستان واپس آئے۔

جامعہ ۱۹۲۰ء میں علی گڑھ میں قائم تو کر دی گئی مگر ابھی سوا سال ہی کی مدت گزری تھی کہ اُسے ایسے ناموافق حالات سے دوچار ہونا پڑا کہ اس کا وجود ہی خطرے میں پڑ گیا فروری ۱۹۲۲ء میں تحریک عدم تعاون کی معطلی اور ۱۹۲۴ء میں خلافتِ ترکی کے خاتمے کے بعد جامعہ سیاسی بحران میں مبتلا ہو گئی۔ مادی وسائل کی کمی اور سیاسی جوش و خروش کے فقدان کی وجہ سے مایوسی کی فضا پیدا ہوئی اور اس نے جامعہ کے اربابِ حل وعقد کے حوصلے

اتنے پست کر دیے کہ اکثریت نے جامعہ کے بند کر دینے کا مشورہ دیا۔ صرف حکیم اجمل خاں صاحب اور عبدالمجید خواجہ صاحب دو شخص ایسے تھے جو جامعہ کو زندہ رکھنا چاہتے تھے۔ جامعہ کے مستقبل کا فیصلہ کرنے کے لیے ۲۵ جنوری ۱۹۲۵ء کو فاؤنڈیشن کمیٹی کا جلسہ بلایا گیا۔ گاندھی جی نے بھی اس جلسے میں شرکت کی اور جامعہ کو اپنے تعاون اور سہارے کا یقین دلایا، تو ارباب جامعہ کو طے کرنے کی ہمّت ہوئی کہ جامعہ کا کام بہرحال جاری رکھنا چاہیے۔ اب علی گڑھ میں جامعہ کو قائم رکھنا بہ وجوہ مشکل ہو گیا تھا۔ اس لیے حکیم اجمل خاں کے مشورے سے اُسے دہلی منتقل کر دیا گیا۔ اس طرح جامعہ نے از سرِ نو اپنی زندگی کا آغاز دہلی میں اگست ۱۹۲۵ء میں کیا۔ اس وقت جامعہ برادری میں طلبا، اور اساتذہ کو ملا کر کُل اسّی افراد تھے۔ یہ وہ لوگ تھے جو اپنے ماضی کو بھولنے اور مستقبل کا خواب دیکھنے کے آرزومند تھے۔ تسلسل کی یاد دہانی اگر کوئی چیز کر رہی تھی، تو وہ تھی جامعہ کی تعلیمی جدو جہد۔

جامعہ والوں کی یہ چھوٹی سی جماعت اگرچہ بے سرو سامان تھی، اُمید و بیم کے گرداب میں مبتلا تھی، تاہم جذباتی ولولے سے سرشار تھی، اور فوراً کام شروع کرنے کے لیے بے چین تھی تاکہ جامعہ کے وجود کا یقین دلایا جا سکے۔ تھوڑے عرصے بعد جب ذاکر صاحب جامعہ کے کام میں دوبارہ شریک ہوئے تو اس کی سربراہی قبول کر لی۔ ان کے سامنے بڑا چیلنج تھا کہ مادی وسائل کی بے یقینی کے باوجود جامعہ کے کارکنوں کے گذارے کا کیا انتظام کیا جائے اور ان کی ناکافی علمی صلاحیتوں کے سہارے تعلیمی کام میں زندگی کی روح کیوں کر پھونکی جائے۔ چیلنج مشکل تھا مگر ذاکر صاحب نے صبر و سکون اور پامردی کے ساتھ مقابلہ کیا اور جلد ہی اپنی خوش اخلاق اور تدبّر کی بدولت ساتھیوں کا من موہ لیا۔ انھیں یقین ہو گیا کہ ان کی ذاتی مشکلات کا کسی نہ کسی طرح حل نکل آئے گا۔ دوسری طرف ذاکر صاحب نے تعلیمی کام کے فروغ کے لیے بھی نئی راہیں نکال لیں، حالانکہ اس مجاہدے میں انھیں اپنے ذاتی آرام و آسائش کو بالائے طاق رکھنا پڑا۔

جامعہ کے پاس کوئی مستقل سرمایہ تو تھا نہیں، اس لیے اسے چلانے کے لیے ضروری تھا کہ مستقل آمدنی کی کوئی صورت نکالی جائے۔ جامعہ کے وجود کی شرط اوّل تھی کہ تعلیمی آزادی کو اصولاً ہر قیمت پر برقرار رکھا جائے۔ اس لیے حکومتِ وقت سے مالی امداد کے لیے

رجوع کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ یوں بھی حکومت جامعہ کو باغی ادارہ سمجھتے ہوئے مدد کیوں دیتی؟ یوں تو حکیم اجمل خاں اور ڈاکٹر مختار احمد انصاری اپنے ذاتی روابط اور رسوخ کی بنا پر دولت مند مسلمانوں سے کچھ نہ کچھ مالی امداد حاصل کر لیتے تھے۔ لیکن دینے والوں کو یہ بات پسند نہیں تھی کہ جامعہ قومی تحریک کے ساتھ وابستہ رہے۔ صرف گاندھی جی ایسے شخص تھے جن پر ذاکر صاحب کو پورا بھروسہ تھا کہ وہ اس معاملے میں جامعہ کو صحیح راستہ دکھائیں گے۔ چنانچہ جامعہ کا کام سنبھالنے کے تھوڑے ہی عرصے بعد جون ۱۹۲۶ء میں وہ گاندھی جی سے ملنے کے لیے سابرمتی آشرم احمدآباد گئے۔

ذاکر صاحب کی گاندھی جی سے یہ پہلی ملاقات تھی۔ اس زمانے میں ملک کی فضا بہت مکدّر تھی۔ تحریک عدم تعاون اور تحریک خلافت کی ناکامی کے بعد تبلیغ اور شدھی سنگھٹن کی تحریکیں شدومد کے ساتھ شروع ہوگئی تھیں اور اس وجہ سے فرقہ وارانہ کشیدگی بڑھ رہی تھی۔ اس تناظر میں دیکھیے ذاکر صاحب اور گاندھی جی جامعہ کی مالی بنیاد مضبوط کرنے کے مسئلے پر صلاح ومشورہ کرتے ہیں۔ اس ادارے کے لیے جو قومی تحریک کا رہین منت تھا، لیکن تھا بہرحال مسلمانوں کا ادارہ۔ گاندھی جی جیسے معاملہ فہم اور دیدہ ور شخص سے جو توقع کی جا سکتی تھی، وہی انھوں نے کیا۔ انھوں نے کہا کہ میں جامعہ کی خاطر کاسہ گدائی لے کر نکلنے کے لیے تیار ہوں لیکن مجھے ڈر ہے کہ میرے اس اقدام سے مسلمان جامعہ کے بارے میں غلط رائے قائم کریں گے۔ میں چاہتا ہوں کہ جامعہ اپنے لیے ملک میں ایک مسلم ادارے کی حیثیت سے امتیازی جگہ بنائے۔ ذاکر صاحب نے اس رائے سے اتفاق کیا، اس لیے کہ گاندھی جی نے اُن کے دل کی بات کہہ دی تھی۔

مسلمانوں کو جامعہ کی مدد کے لیے آمادہ کرنا بڑا کٹھن کام تھا۔ ذاکر صاحب ابھی ابھی دہلی میں وارد ہوئے تھے۔ وہ دہلی والوں کے لیے اجنبی تھے۔ مسلمانوں سے براہ راست رابطہ کیسے قائم کرتے؟ حکیم اجمل خاں اور ڈاکٹر انصاری نہ صرف اپنے پیشے میں نام پیدا کر چکے تھے، بلکہ اپنے اخلاق اور سلوک کی وجہ سے ہر دلعزیز تھے۔ ذاکر صاحب نے انھی کے توسط سے مسلمانوں کے ساتھ رابطہ قائم کیا اور انھیں جامعہ کی طرف متوجہ کر سکے۔ مسلم کمیونٹی جامعہ کی مدد کرنا چاہتی تھی، لیکن یہ جھجک تھی کہ ایک ایسے ادارے کی مدد کیسے کریں، جس کا مسلک ہندوستانی

قومیت کی پیروی کرنا ہے' اس لیے کہ عموماً یہ لوگ قومیت کے تصوّر کو پسند نہیں کرتے تھے۔ حکیم صاحب اور ڈاکٹر انصاری اپنی پیشہ ورانہ مصروفیتوں کے باوجود جامعہ کے لیے وسائل فراہم کر رہے تھے۔ مگر اس طرح جامعہ کو جو رقم حاصل ہوتی تھی' وہ ناکافی بھی تھی اور بے یقینی بھی۔

حکیم اجمل خاں تاحیات امیر جامعہ رہے۔ ان کے انتقال کے بعد ڈاکٹر انصاری نے یہ عہدہ سنبھالا۔ جامعہ چلانے کے لیے ایک نئی تنظیم انجمن تعمیر ملّی قائم کی گئی۔ اس کے صدر ڈاکٹر انصاری، سکریٹری ڈاکٹر ذاکر حسین اور خازن سیٹھ جمنا لال بجاج منتخب ہوئے۔ انجمن کی رُکنیت دو قسم کے افراد پر مشتمل تھی: (۱) الحاقی رُکن (۲) حیاتی رُکن۔ حیاتی رُکن کے لیے یہ شرط تھی کہ وہ عہد کرے کہ کم سے کم بیس سال کی مدّت جامعہ کی خدمت میں گزارے گا اور ایک سو پچاس روپے ماہانہ سے زیادہ تنخواہ نہیں لے گا۔ تمام حیاتی اراکین جامعہ کے عملے میں پہلے ہی سے شامل تھے۔ اس انجمن کے قیام نے جامعہ کی کایا پلٹ دی۔ اب جامعہ نے ایک خود مختار ادارے کی شکل اختیار کرلی۔ تمام بیرونی سیاسی دباؤ سے آزاد۔ اب وہ سیاسی رہنماؤں کی تغیّر پذیر مزاجی کیفیت کے تابع نہیں رہی۔ اب وہ اپنے مقدّر کی خود مالک تھی۔ یہ وہ منزل تھی جس کے آگے ذاکر صاحب کو زیادہ آزادی کے ساتھ جامعہ کی رہنمائی کا موقع ملا۔

جامعہ کی مالی حالت بہتر بنانے کے لیے ذاکر صاحب نے ایک طرف مُسلم دیسی ریاستوں سے رابطہ قائم کیا۔ خاص طور پر رام پور، حیدرآباد (دکن) اور بھوپال سے۔ ان ریاستوں سے جامعہ کی عمارتوں کی تعمیر کے لیے نیز مستقل سالانہ امداد کے طور پر بڑے عطیات حاصل کیے۔ اور دوسری طرف مُسلم عوام سے چندہ اکٹھا کرنے کے لیے "حلقۂ ہمدردانِ جامعہ" کے نام سے ایک شعبہ قائم کیا۔ جو جامعہ کی تاریخ میں خاص اہمیت کا حامل ہے۔ اس شعبے کے وسیلے سے نہ صرف ملک کے عوام کا ایک وسیع حلقہ جامعہ کے کام سے روشناس ہوا' بلکہ جامعہ کی مالی بنیاد مضبوط اور کسی حد تک قابل اعتبار ہوگئی۔ یہ اقدام ذاکر صاحب کے تعلیمی نظریے کے عین مطابق تھا کہ تعلیم ایک سماجی کام ہے اور اس میں سماج کو اس طرح شرکت کرنی چاہیے گویا یہ اُس کا اپنا ادارہ ہے اور اسے فروغ دینا خود اس کے مفاد میں ہے۔ اس شعبے

کی کامیابی کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ سال ۱۹۴۶ء میں بڑھتے بڑھتے اس کے ذریعے وصول ہونے والی رقم اڑتالیس ہزار روپے تک پہنچ گئی تھی اور ہمدردوں کی تعداد کئی ہزار ہو گئی تھی، جو تقریباً سارے ملک میں پھیلے ہوئے تھے۔

تعلیم کے کام کو مدرسے کی چہار دیواری کے اندر محدود رکھنے کی روایت کے خلاف ذاکر صاحب نے ابتدا ہی سے جامعہ کے کام کو باہر پھیلانے کی کوشش کی۔ تعلیم بالغاں کے لیے شہر میں مراکز قائم کیے اور اس کے لیے موزوں لٹریچر تیار کرایا جو بہت دور دور تک پہنچا اور مقبول ہوا۔ رفتہ رفتہ یہ کام اتنا بڑھا کہ اس کے لیے ایک باقاعدہ شعبہ قائم کرنا پڑا، ادارۂ تعلیم و ترقی، جس کا کام تعلیم بالغاں کے لیے لٹریچر کی تیاری اور اس کی نشر و اشاعت کے علاوہ آس پاس کے علاقے میں عوام کی بھلائی کے مختلف پروجیکٹ چلانا تھا۔ اب تک روایتی تعلیم سے زیادہ تر اعلیٰ طبقوں کے لوگ یا اونچی جات والے، جنھیں شرفا کہا جاتا تھا، فیضیاب ہوتے تھے۔ نچلے طبقے یا نیچی جاتیاں اس نعمت سے بیشتر محروم تھیں۔ جامعہ کے تعلیمی پروگراموں میں شروع ہی سے اس قسم کے نامنصفانہ امتیاز کو ختم کرنے کی کوشش کی گئی۔

ذاکر صاحب نے سب سے زیادہ توجہ ابتدائی تعلیم پر دی، کیوں کہ وہ شخصیت کی نشو و نما کے عمل میں بچپن کے زمانے کو سب سے اہم سمجھتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے بچوں کے لیے ایک پندرہ روزہ رسالہ پیام تعلیم شائع کیا جس نے بعد میں ایک ماہنامے کی شکل اختیار کرلی۔ یہ رسالہ بچوں میں بہت مقبول ہوا۔ ذاکر صاحب کی ترغیب اور ہمت افزائی سے جامعہ کے استادوں نے بچوں کے لیے خاصی مقدار میں نصابی اور غیر نصابی لٹریچر تیار کیا۔ اس معاملے میں ذاکر صاحب نے خود ایک اچھی مثال قائم کی۔ طباعت اور اشاعت کا کام مکتبہ جامعہ کے سپرد کیا گیا۔ جہاں تک طریقۂ تعلیم کا تعلق ہے مدرسہ ابتدائی میں 'کر کے سیکھنے' کے اصول کو اپنایا گیا۔ مختلف قسم کے پروجیکٹ جو بچوں کی ذہنی پختگی اور دلچسپیوں کے مطابق تھے اور کسی سماجی ضرورت کو بھی پورا کرتے تھے، چلائے گئے۔ بعض کی حیثیت مستقل پروجیکٹ کی تھی جو مدرسے کی کوئی خاص جماعت سال بہ سال چلاتی تھی۔ مثلاً بچوں کا بینک، بچوں کی دکان، بچوں کا خوانچہ، باغبانی، مرغی پالنا،

بچّوں کا چڑیا گھر وغیرہ اور بعض ایسے تھے جن کا انتخاب موقع محل کی رعایت سے کیا جاتا تھا، جیسے عید میلاد النبی، جامعہ کا یوم تاسیس، قومی ہفتہ وغیرہ۔ ذاکر صاحب پروجیکٹ میتھڈ کے اس لیے حامی تھے کہ یہ طریقہ بچّوں کی ذہنی اور سماجی ترقی کے لیے بہت موزوں ہے۔ پروجیکٹ کے عمل میں جن چار منزلوں سے گزرنا ہوتا ہے وہ ہیں: (۱) پروجیکٹ کی تحریک یعنی احساس ضرورت، (۲) پلاننگ یعنی منصوبہ بندی (کس طرح انجام دیا جائے گا، کون سی چیزیں اور کس کی مدد درکار ہوگی)، (۳) لوازمات کی فراہمی اور عمل آوری اور (۴) جائزہ یعنی جانچنا کہ حصول مقصد میں کس حد تک کامیابی ہوئی، پلاننگ کی کون سی خامیاں تھیں جن کی وجہ سے عملی دشواریاں پیش آئیں۔ اس طریقۂ تعلیم سے بچّوں میں سوچ بچار کر کام کرنے کی عادت اور خود اعتمادی پیدا ہوتی ہے۔ جماعتی پروجیکٹ میں باہمی تطابق اور تعاون کی ضرورت ہوتی ہے۔ سیرت سازی کے لیے ان کی اہمیت مسلّم ہے۔ ذاکر صاحب پروجیکٹ میتھڈ کے اس حد تک دلدادہ تھے کہ وہ ہر تعلیمی کام کے لیے پروجیکٹ کی ان چار منزلوں کو لازمی قرار دیتے تھے، چاہے وہ کام ذہنی ہو یا عملی۔

شخصیت کی ہمہ جہت نشوونما کی خاطر مدرسہ ابتدائی میں طرح طرح کے مشاغل شروع کیے گئے۔ مدرسہ ابتدائی پورے طور پر اقامتی ادارہ تھا۔ ہر جماعت کے بچّوں کے لیے ایک ایک دارالاقامہ تھا۔ اقامتی زندگی کے مختلف پہلوؤں کی تنظیم کے لیے بچّوں کو باری باری سے ذمّے دار بنایا جاتا تھا۔ ہر مہینے یہ نمائندے تبدیل کر دیے جاتے تھے۔ ہر ہفتے دارالاقامہ میں بچّوں کی میٹنگ ہوتی تھی، جس میں ان بچّوں کی کارکردگی کا بے لاگ جائزہ لیا جاتا تھا، جن کے ذمّے اقامتی زندگی کا کوئی کام سپرد کیا گیا تھا۔ ہر سال گرد و نواح میں کسی مناسب جگہ پر تمام بچّوں کے لیے کھلی ہوا کے مدرسے کا اہتمام کیا جاتا تھا، جہاں وہ ایک ہفتے کا کیمپ کرتے تھے۔ کیمپ کی زندگی میں مختلف قسم کے مشاغل شامل ہوتے تھے۔ سیر و تفریح اور جسمانی ورزش کے ساتھ دیہاتی زندگی، پیڑ پودوں، پرندوں، چرندوں اور قدرتی مناظر کا مشاہدہ اور مطالعہ کرتے۔ دلچسپ چیزیں جمع کرتے، ان پر مضامین لکھتے اور رات کو کیمپ فائر کے پروگرام میں خود ساختہ نظمیں، کہانیاں اور لطیفے پیش کرتے تھے۔ اس طرح یہ تجربے بچّوں کی تخلیقی قوت کو بروئے کار لانے کے نادر مواقع فراہم کرتے تھے۔ بچّے اسی قسم کے تجربے چھوٹے پیمانے پر ہر مہینے میں ایک

بار چھٹی کے دن کرتے تھے۔ ہر دارالاقامہ کے بچے اپنے اطالیق کی نگرانی میں پہلے سے طے شدہ پروگرام کے مطابق قرب و جوار کی سیر و سیاحت کے لیے جاتے اور مختلف قسم کی چیزوں کا مشاہدہ کرتے تھے، مثلاً تاریخی عمارتیں، مقامی دست کاریاں وغیرہ۔ بعد ازاں بچے اپنے مشاہدات کی بنا پر تحریری یا زبانی رپورٹ پیش کرتے تھے کہ کیا دیکھا اور کیا سیکھا۔

جامعہ میں ہر سال قومی ہفتہ ۱۳ اپریل کو جلیان والا باغ کے شہیدوں کی یاد میں بڑے جوش و خروش سے منایا جاتا تھا۔ جامعہ کے ہر ادارے میں ایک باضابطہ پروگرام بنایا جاتا تھا۔ اس دن تمام ملازموں حتیٰ کہ صفائی کرم چاریوں کو بھی چھٹی دے دی جاتی تھی اور تمام کام جس میں غسل خانوں کی صفائی بھی شامل تھی، طلباء خود کرتے تھے۔ اس طرح عملاً کام کی عظمت کا احساس اور ادنیٰ سے ادنیٰ کرمچاری کے احترام کا جذبہ پیدا ہوتا تھا۔

ان باقاعدہ مشاغل کے علاوہ بعض ہنگامی نوعیت کے سماجی کاموں میں جامعہ کے طلباء اور اساتذہ حصہ لیتے تھے اور ان میں ذاکر صاحب بھی شریک ہوتے تھے۔ ایک بار دریائے جمنا کے سیلاب کی زد میں قریب کا گاؤں اوکھلا آگیا۔ اس موقع پر جامعہ کی پوری برادری گاؤں کو باڑھ سے بچانے کے لیے کمربستہ ہوگئی اور سب نے مل کر اس پشتے کو مضبوط کر دیا جس کے ٹوٹنے سے گاؤں کے باشندوں کو بہت نقصان پہنچتا۔ اسی طرح جامعہ والوں نے مل جل کر اس راستے کو قابلِ استعمال بنادیا، جو جامعہ کی مرکزی عمارت سے سیدھا قریبی نہر کی طرف جاتا تھا۔ یہ راستہ بہت اونچا نیچا تھا اور اس کے بیچ میں ایک چوڑا اور گہرا گڈھا تھا۔ اساتذہ اور طلباء نے اپنی محنت سے اس گڈھے کو بھر دیا اور راستے کو ہموار کر دیا۔ سماجی خدمت کو ذاکر صاحب تعلیم کا ایک اہم جزو سمجھتے تھے۔ یہ اس کی عملی مثالیں ہیں۔

ثانوی تعلیم کی منزل پر صلاحیتوں کے لحاظ سے طلباء میں فرق و امتیاز نمودار ہونے لگتا ہے۔ اس حقیقت کے پیش نظر اُن کے لیے ذاکر صاحب الگ الگ نصابوں کی پیروی کرتے تھے۔ مگر اُس وقت جامعہ کے وسائل نے اس نظریے کو عملی جامہ پہنانے کی اجازت نہیں دی۔ تاہم ذاکر صاحب نے مدرسۂ ثانوی کے اساتذہ کو تفویضی طریقۂ تعلیم Assignment Method اپنانے کی ترغیب دی تاکہ طلباء اپنی اپنی صلاحیت کے مطابق دیے ہوئے کام کو

پورا کرسکیں۔ سائنس کے طلباء کو چھوٹے پیمانے پر چند مصنوعات بنانے کی ٹریننگ کا انتظام بھی کیا گیا۔ یہ لڑکے مدرسے کی کارگاہ میں روزہ مرّہ کام آنے والی چیزیں جیسے مچھر مار تیل بناتے تھے۔ اس سے مدرسے کو کچھ آمدنی بھی ہو جاتی تھی۔ مدرسۂ ثانوی کے طلباء بھی اسی قسم کے سماجی اور غیر نصابی مشاغل میں حصّہ لیتے تھے، جن کا ذکر مدرسۂ ابتدائی کے سلسلے میں کیا جا چکا ہے۔

اعلیٰ تعلیم کے میدان میں جامعہ کے دو ہی ادارے ایسے تھے، جنھیں ذاکر صاحب کی رہنمائی میں کام کرنے کا موقع ملا۔ اوّل: کالج جو علی گڑھ میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے نام سے سب سے پہلے قائم ہوا تھا۔ دوم: اُستادوں کا مدرسہ جو بنیادی قومی تعلیم کے اصولوں کی روشنی میں اُستاد تیار کرنے کے لیے ۱۹۳۸ء میں کھولا گیا۔ اس وقت جامعہ کالج میں طلباء کی تعداد بہت کم تھی۔ اس میں بی۔ اے کے معیار کی تعلیم کا انتظام تھا۔ اس کی امتیازی خصوصیت یہ تھی کہ عام رواج کے خلاف انگریزی کے بجائے ذریعۂ تعلیم اُردو تھا۔ دوسری خصوصیت یہ تھی کہ جہاں مسلم طلباء کے لیے دینی تعلیم لازمی تھی، وہاں ہندو طلباء کو لازمی طور پر ہندو اخلاقیات کا درس لینا پڑتا تھا۔ اُردو کے ذریعے اعلیٰ تعلیم کا انتظام کرنا خاصا مشکل مسئلہ تھا۔ اس وقت پورے ہندوستان میں صرف عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد ایسا ادارہ تھا جہاں اُردو کے ذریعے تعلیم دی جاتی تھی۔ وہاں غیر ملکی زبانوں بالخصوص انگریزی سے ترجمہ کرکے بیشتر نصابی کتابیں تیار کی گئی تھیں مگر نفسِ مضمون اور اسلوب بیان کے لحاظ سے ان میں بہت کم ایسی کتابیں تھیں جو جامعہ کے تعلیمی مقاصد سے مطابقت رکھتی ہوں۔ چنانچہ جامعہ کے نزدیک اپنے طلباء کے لیے موزوں لٹریچر کی تیاری اوّلین ضرورت تھی۔ ذاکر صاحب نے اپنے رفقاءِ کار کی مدد سے اس ضرورت کو کافی حد تک پورا کیا۔ اس غرض سے طباعت اور اشاعت کے لیے اُردو اکاڈمی قائم کی گئی۔ اس کے ذمّے ایک اور علمی کام تھا، توسیعی لیکچروں کا اہتمام۔ ہندوستان کی اعلیٰ تعلیم میں یہ ایک اہم اقدام تھا۔ رسالہ جامعہ کو جو ادبی اور علمی رسالے کی حیثیت سے ۱۹۲۳ء سے شائع ہو رہا تھا بہتر بنایا گیا اور اس کی اشاعت میں توسیع کی گئی۔ ذاکر صاحب کی کوشش تھی کہ جامعہ سے واقفیت رکھنے والوں اور اس کے کام کو سراہنے والوں کا حلقہ برابر وسیع ہوتا رہے۔ اس مقصد سے انھوں نے ایک قدم یہ بھی اُٹھایا کہ کبھی کبھی وہ غیر ملکی مشاہیر کو

گیسٹ لیکچرر کی حیثیت سے بلاتے اور پبلک لیکچر کا اہتمام کرتے تھے۔ اس سلسلے میں ترکی کے حسین رؤف بے، (۱۹۳۲ء)، قاہرہ کے ڈاکٹر بہت وہبی (۱۹۳۴ء) اور ترکی کی خالدہ ادیب خانم (۱۹۳۵ء) کو مدعو کیا گیا۔ اس پروگرام سے جامعہ کی شہرت میں اضافہ ہوا۔ بعد ازاں خالدہ ادیب خانم کے لیکچروں کا مجموعہ ترکی میں مغرب و مشرق کا تصادم کے عنوان سے پہلے انگریزی میں اور پھر اس کا اُردو ترجمہ کتابی شکل میں شائع کیا گیا۔

یہ تھے چند طریقے جو جامعہ نے ایک بڑے دائرے میں علم کی ترویج و اشاعت کے لیے اختیار کیے۔ اس طرح کالج میں طلبا کی مضحکہ خیز کم تعداد کے باوجود جامعہ نے یونیورسٹی کہلانے کا جواز کسی حد تک حاصل کر لیا۔ چند ہی برسوں میں جامعہ کو یہ شہرت مل گئی کہ دوسری یونیورسٹیوں کے مقابلے میں اُسے علم کی ترویج و اشاعت میں اور تعلیم کو روایتی کلچر سے مربوط کرنے میں کہیں زیادہ دلچسپی ہے۔

شروع میں اُستادوں کے مدرسے میں بھی طلبا کی تعداد بہت کم تھی۔ ذاکر صاحب نے ہندوستانی تعلیمی سنگھ کے صدر کی حیثیت سے تقریباً دس سال کام کیا۔ اس کا فائدہ اُٹھا کر انھوں نے بعض صوبائی حکومتوں اور قومی اداروں کو راضی کر لیا کہ وہ اپنے یہاں بنیادی تعلیم کا کام ٹھیک طرح شروع کرنے کے لیے ہر سال چند اُستادوں کو جامعہ میں ٹریننگ کے لیے بھیجا کریں گے۔ اس طرح استادوں کے مدرسے میں طلبا کی تعداد کا مسئلہ کسی حد تک حل ہو گیا۔ اس مدرسے میں ہاتھ کے کام اور سماج سیوا پر بہت زور دیا جاتا تھا۔ پاس کے گاؤں اوکھلا میں اُس وقت کوئی اسکول نہیں تھا۔ چنانچہ یہیں سے سماج سیوا کا کام شروع کیا گیا۔ مدرسے کے اساتذہ اور طلبا نے مل کر گاؤں کی چوپال میں بچّوں کی تعلیم کا انتظام کیا۔ اس گاؤں میں تعلیم کی کوئی روایت نہیں تھی۔ اس لیے پہلے گاؤں والوں کو تعلیم کی طرف راغب کرنا ضروری تھا۔ اس غرض سے ان سے انفرادی اور جماعتی طور پر ملاقات کی گئی۔ گاؤں میں صفائی کی مہم چلائی۔ بچّوں کے جسم اور لباس کی صفائی کا انتظام اسکول میں کیا گیا۔ تعلیم کا باضابطہ کام شروع کرنے سے پہلے بچّے اپنے کمرے کی صفائی کرتے، پھر منہ ہاتھ پاؤں دھوتے اور اسکول کی طرف سے مہیا کیا ہوا صاف لباس پہنتے تھے۔ گاؤں والوں کو جماعتی زندگی کی ذمّے داریوں کا احساس دلانے اور منور نجن

کے لیے کبھی جلسے کیے جاتے اور بچّوں کو بھی کلچرل پروگرام پیش کرنے کی ترغیب دی جاتی تھی۔ ذاکر صاحب کی کوشش سے کچھ عرصے بعد اسکول کی اپنی عمارت بھی تیار ہوگئی۔ شروع شروع میں اس اسکول کو چلانے کی پوری ذمّے داری استادوں کے مدرسے کے طلبا، اور اساتذہ کی تھی۔ مگر بعد میں ایک کُل وقتی استاد کا بھی تقرر کر دیا گیا۔

اُستادوں کی ٹریننگ کے نصاب تعلیم میں خاص جگہ ہاتھ کے کام اور اس کے تعلیمی امکانات کی وضاحت کو دی گئی، کیونکہ اگر اُسے میکانکی طور پر کیا جائے تو اس سے ذہن کی تربیت نہیں ہوتی اور وہ تعلیم کا مقصد پورا نہیں کرتا۔ ذاکر صاحب نے بار بار دُہرایا ہے کہ ہاتھ کا کام ہی کیا، وہ کام بھی جسے عرف عام میں ذہنی کام کہتے ہیں یعنی پڑھائی لکھائی اگر بغیر ذہن پر زور ڈالے محض ڈھرّے کے طور پر کیا جائے تو ذہنی تہذیب و تربیت کا وسیلہ نہیں بن سکتا۔ اس لیے وہ تعلیمی کام نہیں ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اس کی انجام دہی کی ہر منزل پر کیوں اور کیسے کا جواب معلوم کیا جائے۔ اس کا سماجی اور اخلاقی پہلو استعمال کیے جانے والے ساز و سامان کی پہچان اور اس کی تیاری اور فراہمی سے متعلق ضروری معلومات وغیرہ ایسی باتیں ہیں جن سے کام کرنے والا روشناس ہوگا تبھی تعلیم کا حق ادا ہو سکے گا۔ بنیادی تعلیم میں اسے ربط کا اصول کہتے ہیں۔ اُستادوں کے مدرسے میں جن کاموں کے سکھانے کا انتظام کیا گیا، وہ تھے کتائی، بُنائی، نجاری، باغبانی، گتّے کا کام، کاغذ سازی اور مٹّی کا کام۔ یہ سبھی حرفے ہماری روزمرّہ کی زندگی کے لیے اہم ہیں۔ ذاکر صاحب کی ترغیب اور ہمّت افزائی سے حرفے اور آس پاس کے ماحول سے ربط دے کر اسباق مرتّب کیے گئے۔ اس امید کے ساتھ کہ وہ بچّوں کی ذہنی تربیت کے کام آئیں گے۔ اس طرح مدرسے کے اساتذہ اور طلبا، نے بنیادی مدرسوں کے لیے لٹریچر تیار کرنے میں پہل کی۔ ذاکر صاحب بنیادی تعلیم کی کامیابی کے لیے استادوں کی ٹریننگ اور تعلیمی مواد کی تیاری کے کام کو اوّلیت دیتے تھے۔ اس کام میں انھوں نے خود اُستادوں کے مدرسے کا ہاتھ بٹایا۔ شروع میں ہر سال "بنیادی تعلیم کے اصول" کے موضوع پر لیکچروں کا ایک سلسلہ ہوا کرتا تھا، جس سے طلبا، کے علاوہ بعض اساتذہ بھی فائدہ اٹھاتے تھے۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ اس آرزو اور اُمید کے ساتھ عالم وجود میں آئی تھی کہ وہ ایک ایسے

نظامِ تعلیم کے ارتقار کا وسیلہ بنے گی جو عقیدہ اور علم کا ایک جیتا جاگتا متحرک سنگم ہوگا۔ یہ اُس نظریے کی تشکیل تھی جس کے نزدیک جدید یونیورسٹی اور دینی درس گاہ کے مابین فہم و تفہیم ممکن ہے۔ قومیت کے علمبردار علما، کا یہ بنیادی مفروضہ تھا۔ ذاکر صاحب اس آرزو کو کس حد تک حقیقت بنانے میں کامیاب ہوئے، یہ ایک اہم سوال ہے۔ وہ اپنی تقریروں اور خطبوں میں برابر اس کا اعادہ کرتے رہے اور انھوں نے جامعہ کی تعلیم میں شعوری طور پر اس کی کوشش بھی کی۔ مگر سماجی، سیاسی اور اقتصادی دباؤ ایسے تھے کہ اگر وہ اپنی طبعی میانہ روی کے باوجود راست اقدام کرنا بھی چاہتے تب بھی اس امید کے بر آنے کا امکان کم تھا۔ تاہم اس منزل کی طرف انھوں نے جو بھی قدم اُٹھائے، وہ ان کی دانش وری، تدبّر اور اخلاقی جرأت کے ثبوت ہیں۔ انھیں جو بھی کامیابی ہوئی، اس میں اس حقیقت کا بڑا دخل ہے کہ انھیں اپنے رفقا، کا تعاون حاصل کرنے کا گُر آتا تھا۔ وہ جانتے تھے کہ اُن میں سے کون کیا کر سکتا ہے اور کیا اُس کے بس سے باہر ہے۔ وہ ان میں یہ اعتماد پیدا کرنے میں کامیاب ہوئے کہ وہ اُنھیں سیدھے راستے پر لے جائیں گے، وہ ان کی ذاتی زندگی میں اسی قدر دلچسپی رکھتے ہیں جیسی جامعہ کے کام میں اور ان کی عزت اور قدر کرتے ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ جامعہ کے اساتذہ اور کارکن جوش، ولولہ اور لگن کے ساتھ اپنے فرائضِ منصبی ادا کرتے رہے۔ دوسری اہم چیز یہ تھی کہ ہر شخص محسوس کرتا تھا کہ اسے فکر وعمل کی پوری آزادی ہے، وہ اپنی بات بے خوف وخطر کہہ سکتا ہے، فرائض کی عمل آوری میں اپنی اُپج سے کام لے سکتا ہے۔ کسی بندھے ٹکے ڈھرّے کا پابند نہیں ہے، اسے پہل کرنے کی آزادی ہے اور اُسے یقین تھا کہ اس کے لیے ذاکر صاحب سے داد اور امداد ملے گی۔ یہی وجہ ہے کہ وسائل کی تنگی کے باوجود بعض معمولی صلاحیت کے کارکنوں نے حیرت انگیز کارنامے انجام دیے۔

مجموعی طور پر دیکھیے، تو ذاکر صاحب کی سربراہی کے دوران جامعہ کی پہچان اس کے علمی کارنامے سے نہیں بلکہ سماجی خدمت کے کام سے ہوتی تھی جو تعلیمی ادارے کو سماج سے جوڑتا ہے۔ اس کی ایک بدیہی مثال آزادی کے بعد ہونے والے فساد کے دوران جب چاروں طرف کشت وخون کا بازار گرم تھا، جامعہ والوں کے جرأت مندانہ اقدام میں ملتی ہے کہ اپنی جان کو خطرے میں ڈال کر مظلوموں کی خدمت میں مصروف ہو گئے۔ اس کے علاوہ جامعہ کی ایک اور پہچان

تھی، یہاں کے تربیت یافتہ طلبا، جو اپنے اخلاق، اطوار اور چال ڈھال سے صاف طور پر پہچانے جاتے تھے۔

ذاکر صاحب کے عہد کے بعد جامعہ کی یہ امتیازی خصوصیات کم و بیش ایک مدت تک برقرار رہیں۔ لیکن رفتہ رفتہ انحطاط آتا گیا۔ اس کے کئی وجوہ ہیں۔ میرے خیال میں سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ آزادی کے بعد ملک کے حالات اتنی تیزی سے بدلے کہ اب جامعہ پہلے کی طرح آزادی کے ساتھ کام نہیں کر سکتی تھی۔ تعلیمی آزادی جامعہ کے وجود کا سنگِ بنیاد تھی۔ ۱۹۴۸ء تک جامعہ اپنے اس بنیادی اصول پر ڈٹی رہی کہ کسی قسم کی سیاسی یا سرکاری دخل اندازی کو گوارا نہیں کرے گی۔ لیکن بدلے ہوئے حالات میں پبلک کی امداد کا سہارا کمزور پڑ گیا۔ وہ لوگ جو جامعہ کو چلانے میں مالی مدد دیتے تھے یا تو ترکِ وطن کر کے پاکستان چلے گئے یا اتنے خستہ حال اور نامُراد ہو گئے کہ مدد دینے کے قابل نہ رہے۔ اس نازک صورتِ حال میں مجبوراً جامعہ کو سرکاری امداد کا سہارا لینا پڑا۔ جوں جوں امداد میں اضافہ ہوتا گیا، پابندیاں بڑھتی گئیں اور آزادیٔ عمل میں کمی ہوتی گئی۔ نتیجے کے طور پر نجی اُپج سے کام لینے اور پہل کرنے کے امکانات کم ہوتے گئے اور بتدریج اساتذہ اور طلباء کے محرکات اور اعمال وہی ہوتے گئے جو دوسرے تعلیمی اداروں کا چلن ہے۔ ذاکر صاحب نے جامعہ کی سلور جوبلی (۱۹۴۶ء) کے موقع پر اپنی رپورٹ میں کہا تھا:

> "بہر حال جامعہ نے اپنی اب تک کی زندگی میں تعلیم کو تمام غیر تعلیمی خارجی اثرات سے، جو تعلیمی آزادی میں حائل ہوں، محفوظ رکھنے کو اپنا اصول جانا ہے۔ اور اُمید ہے کہ آنے والے دَور میں کہ شاید تنگ دستی کی وجہ وسائل کی فراوانی کا دَور ہو اور رُک رُک کر آگے بڑھنے کی جگہ جلد جلد قدم اُٹھانے کا موقع ملے، جامعہ کے کارکن اس اصول کو ہاتھ سے جانے نہ دیں گے۔"

مگر افسوس، یہ نہ ہو سکا اور شاید ہو بھی نہیں سکتا تھا۔ جامعہ سرکاری مدد کے سہارے جس ڈھلوان راستے پر چل پڑی تھی، پھر قدم کو بریک لگانا مشکل تھا۔ آج جامعہ میں جو کچھ ہو رہا

ہے وہ اسی اقدام کا نتیجہ ہے۔ تمام اچھے اداروں کا شاید یہی مقدر ہے۔ گرودیو رابندر ناتھ ٹیگور کی وشو بھارتی بھی اسی کی ایک عبرت ناک مثال ہے۔

جامعہ ملیہ کے علاوہ ڈاکٹر ذاکر حسین کا دوسرا اہم تعلیمی کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے گاندھی جی کی واردھا اسکیم کو بنیادی قومی تعلیم کا رنگ روپ دیا اور اُسے پورے ملک کے لیے قابل قبول اور قابل عمل بنایا۔ اور یہ وہ کارنامہ ہے جس سے پورے ملک میں نام ہوا۔

آل انڈیا انڈین نیشنل کانگریس نے اپنی تحریک آزادی کے سلسلے میں قومی تعلیم کی اہمیت پر ۱۹۰۶ء سے زور دینا شروع کیا۔ اس وقت تک ملک کے بہی خواہوں کو احساس ہوگیا تھا کہ انگریزی سرکار کا قائم کیا ہوا تعلیمی نظام برطانیہ کے محدود اور مضرت رساں مقاصد کو پورا کرتا ہے اس سے برطانوی حکومت کو ہندستان میں کم خرچ سے دفتری کام چلانے کے لیے ملازم مل جاتے ہیں۔ نیز خیر خواہوں اور وفاداروں کی ایک جماعت تیار ہو جاتی ہے' اور یہ لوگ بقول لارڈ میکالے رنگ روپ کے لحاظ سے ہندوستانی' مگر کلچر کے اعتبار سے برطانوی ہوتے ہیں۔ ان ہندوستانیوں کو اتنا فائدہ ضرور ہوتا تھا کہ انھیں روزی مل جاتی تھی۔ اکبر الٰہ آبادی کے نزدیک تعلیم یافتہ آدمی کی زندگی کا لب لباب یہ تھا:

بی اے کیا' نوکر ہوئے پنشن ملی اور مر گئے

تحریک عدم تعاون اور تحریک ترکِ موالات کے زمانے میں کئی تعلیمی ادارے منجملہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کانگریس کے زیر اثر قائم ہوئے۔ مگر بوجوہ جنتا کی تعلیم کا کوئی معقول خاکہ نہیں بنایا جا سکا۔ جب حکومتِ ہند ایکٹ ۱۹۳۵ء کے مطابق ۱۹۳۷ء میں عام انتخابات ہوئے اور نتیجے میں سات صوبوں میں کانگریس برسر اقتدار آئی' تو قومی تعلیم کے مسئلے پر غور و فکر کر کے اُس کا ایک عملی ڈھانچہ بنانے اور اسے نافذ کرنے کا موقع ہاتھ آیا۔ گاندھی جی نے قومی زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح اس میدان میں بھی رہنمائی کی۔ انھوں نے اپنے ہفتہ وار اخبار ہریجن کے توسط سے ملک کے ماہرین تعلیم کے سوچ بچار کے لیے دو تجاویز پیش کیں:

۱۔ ابتدائی تعلیم کی مدّت کم ازکم سات سال ہونی چاہیے جس میں انگریزی کو چھوڑ کر میٹریکولیشن کے معیار کے تمام مضامین شامل ہوں۔ مزید کوئی ایسا حرفہ سکھایا جائے، جس سے کچھ کمایا جاسکے اور جس کے ذریعے علم کے تمام شعبوں میں لڑکے اور لڑکیوں کی ذہنی نشوونما ہوسکے اور یہ اس تعلیم کی جگہ لے سکے جو آج پرائمری، مڈل اور ہائی اسکول تعلیم کے نام سے جانی جاتی ہے۔

۲۔ مجموعی طور پر ایسی تعلیم خودکفالتی ہوسکتی ہے اور اُسے ہونا چاہیے۔ اصل میں خودکفالت ہی اس کی سچّی کسوٹی ہے۔

گاندھی جی نے خودکفالت کی وضاحت اس طرح کی کہ طالب علم کی محنت سے اس کی تعلیمی فیس ادا ہوجائے۔

گاندھی جی کی ان تجاویز کی بنیاد اس نظریے پر قائم تھی کہ ہندوستان کی نجات دیہات کی ترقی پر منحصر ہے، جہاں ملک کی بہت بڑی اکثریت آباد ہے اور اس ترقی کا راز دیہی صنعتوں کی معنویت اور اہمیت میں پنہاں ہے۔ اگر گاؤں کے حرفوں اور کاموں کو سائنسی ڈھنگ سے ترقی دی جاسکے، تو نہ صرف اقتصادی زندگی بلکہ ذہنی اور اخلاقی زندگی بھی مالامال ہوجائے گی۔ اس لیے گاؤں باسیوں کی تعلیم میں مرکزی جگہ دیہی حرفوں کو دینی چاہیے تاکہ انھیں سائنٹفک طریقے سے ترقی دی جاسکے اور اس کی کامیابی کا ثبوت یہ ہوگا کہ اسکول میں اس طرح جو چیزیں بنائی جائیں گی اُن میں تعلیم کا خرچ نکل آئے گا اور ریاست کی مالی دشواریوں کے باوجود سب بچّوں کی تعلیم کا انتظام ہوسکے گا۔ اس قسم کی تعلیمی اسکیم گاندھی جی کے دیہی تعمیری پروگرام میں ٹھیک ٹھیک بیٹھتی تھی۔

چنانچہ گاندھی جی نے ۲۲، ۲۳ اکتوبر ۱۹۳۷ء کو اپنی تجاویز پر غور کرنے کے لیے قومی تعلیم کا کام کرنے والوں کی ایک کانفرنس وردھا میں بلائی جس میں ذاکر صاحب نے بھی شرکت کی۔ اس کی صدارت خود گاندھی جی نے کی۔ دو روز کے غور و بحث کے بعد کانفرنس نے مندرجہ ذیل قراردادیں پاس کیں :

۱۔ عام طور پر سب کو سات سال تک مفت اور لازمی تعلیم دینے کا انتظام

کیا جائے۔

۲ ۔ ذریعۂ تعلیم مادری زبان ہونا چاہیے۔

۳ ۔ اس تمام مدّت میں تعلیم کا مرکز کوئی حرفہ یا دستکاری ہو اور بچّے میں جو دوسری صلاحیتیں پیدا کی جائیں یا اور جو کچھ سکھایا جائے، وہ اس مرکزی دستکاری یا حرفے سے، جو اس بچّے کے ماحول کے مطابق چُنا گیا ہو، گہرا ربط اور تعلق رکھتا ہو۔

۴ ۔ اُمید ہے کہ یہ نظام تعلیم آگے چل کر اس قابل ہو جائے گا کہ اس سے اُستاد کا خرچ نکل آئے گا۔

ان قراردادوں کے مطابق مفصّل نصاب بنانے کا کام ایک کمیٹی کے سپرد کیا گیا اور ڈاکٹر ذاکر حسین کو اس کا صدر مقرر کیا گیا۔

کانفرنس میں ذاکر صاحب نے گاندھی جی کی تجاویز کے دوران بعض ایسی باتیں کہی تھیں، جو گاندھی جی کے پیروؤں اور بھکتوں کو بظاہر پسند نہیں آئی تھیں۔ مثال کے طور پر انھوں نے بنیادی تعلیم کو خود کفالتی بنانے یا اُسے گاندھی جی کے مسلک اہنسا (عدم تشدد) سے جوڑنے یا یہ دعویٰ کرنے کی بے لاگ نکتہ چینی کی کہ نفع بخش کام کے ذریعے تعلیم دینے کا خیال ایک انوکھا یا اچھوتا خیال ہے۔ مگر گاندھی جی کو ذاکر صاحب کی نیک نیتی کا یقین تھا۔ جامعہ کے کام کی بنا پر دونوں کے مابین اعتبار اور اعتماد کا جو رشتہ قائم ہو گیا تھا، اس کے پس منظر میں دیکھیے تو شردھالوؤں (عقیدت مندوں) کے مجمعے میں اس کھلی ہوئی بدعت کو ذہنی دیانتداری اور ایمانی جرأت ہی سے تعبیر کیا جا سکتا تھا۔ چنانچہ گاندھی جی نے انھیں نہ صرف بنیادی تعلیم کی نصاب کمیٹی کا صدر مقرر کیا بلکہ بعد ازاں جب کانگریس نے اپنے ہری پورہ اجلاس (۱۹۳۸ء) میں باضابطہ طور پر بنیادی تعلیم کی مجوزہ اسکیم کو منظوری دے دی اور ذاکر صاحب سے درخواست کی کہ وہ گاندھی جی کی ہدایت اور نگرانی میں ایک بورڈ قائم کرنے کی فوری تدابیر اختیار کریں جو بنیادی تعلیم کا ایک مضبوط اور مرتب پروگرام بنائے اور اسے ان لوگوں سے منظور کرائے جو سرکاری یا نجی تعلیم کے ذمّے دار ہیں۔ تو گاندھی جی نے جو بورڈ بنایا، اس

کی صدارت کی ذمّے داری بھی ذاکر صاحب کو دی۔ اس بورڈ کا نام ہندوستانی تعلیمی سنگھ رکھا گیا۔

کانگریس کے فیصلے کے بعد بنیادی قومی تعلیم کی اسکیم کو اپنانا ہر کانگریسی حکومت کے لیے لازمی ہو گیا اور کانگریس کے ہر رکن کے نزدیک اس کا پرچار سچّی قومیت کی نشانی قرار پایا۔ بنیادی تعلیم کو عملی شکل دینے کے لیے سنگھ نے طے کیا کہ سب سے پہلے اُستاد تیار کیے جائیں جو اُس کے نظری اور عملی دونوں پہلوؤں سے خوب واقف ہوں اور ٹریننگ کے دوران اس کا خاطر خواہ تجربہ کر سکیں۔ اس غرض سے دو ٹریننگ اسکول، ایک جامعہ میں ذاکر صاحب کے زیرِ نگرانی اور دوسرا وردھا میں سنگھ کے سکریٹری آریا نائکم صاحب کی دیکھ ریکھ میں کھولے گئے۔ ذاکر صاحب نے سنگھ کے صدر کی حیثیت سے بنیادی تعلیم کے پرچار کے لیے صوبائی حکومتوں کو، خاص طور پر اُن حکومتوں کو جو کانگریس کے زیرِ قیادت چل رہی تھیں، نئے بنیادی اسکول کھولنے یا موجودہ پرائمری اسکولوں کو بنیادی اسکولوں میں تبدیل کرنے کے سلسلے میں صلاح و مشورہ دینا شروع کیا۔ اور اسی غرض سے ملک کے بعض قومی اداروں سے بھی رابطہ قائم کیا۔ شروع شروع میں کچھ کامیابی ہوئی۔ بعض صوبوں میں تھوڑی بہت کتر بیونت کے بعد اسکیم کو مان لیا گیا اور بغیر کافی تیاری کے اور کہیں کہیں تو ایسے لوگوں کے ہاتھوں، جنھیں اس پر پورا بھروسہ نہیں تھا، اسے چلا بھی دیا گیا۔ کہیں چھوٹے پیمانے پر اور کہیں بڑے پیمانے پر۔ کہیں یہ تجربہ بڑی محنت سے چلایا گیا اور کہیں ذرا بے دلی سے اسے ایسے گھسیٹا گیا جیسے بس کیے کی لاج رکھنی ہو۔ ایک صوبہ یو۔ پی ایسا تھا جہاں پرائمری اسکول کے روایتی نصاب میں چند عملی مشاغل داخل کر کے تمام اسکولوں کو بنیادی اسکول قرار دے دیا گیا۔

ابھی اس تجربے کو بہ مشکل دو ہی سال گزرے تھے کہ دوسری عالمگیر جنگ شروع ہو گئی اور حکومت برطانیہ سے سیاسی اختلافات کی بنا پر کانگریسی حکومتوں نے استعفا دے دیا۔ اس کا بنیادی تعلیم پر اتنا بُرا اثر نہیں ہوا جیسا کہ اندیشہ تھا۔ بہار کے ایک چھوٹے سے علاقے میں جہاں پہلے بنیادی اسکول قائم کیے گئے تھے، بدستور چلتے رہے۔ بمبئی میں ڈائرکٹر آف ایجوکیشن کی ناموافق رائے کے باوجود بنیادی اسکول بند نہیں کیے گئے، البتہ اور اسکول

نہیں کھولے گئے۔ یو۔ پی میں جس شکل میں بنیادی تعلیم کو چلایا گیا تھا اسے برقرار رکھا گیا
مدراس اور صوبہ سرحد شروع ہی سے اس اسکیم میں کوئی خاص دلچسپی نہیں لے رہے تھے۔
صوبہ اڑیسہ میں جہاں حکومت اسے محض آزمائشی طور پر چلانے کے لیے راضی ہوئی تھی، تمام بنیادی
اسکولوں کو یکم مارچ ۱۹۴۱ء سے بند کرنے کا حکم جاری کر دیا گیا۔ سی۔ پی میں تمام بنیادی
اسکول جنھیں سرکاری اصطلاح میں ودیا مندر کہا جاتا تھا، لوکل باڈیز (مقامی حکومتی ادارے)
چلا رہے تھے، وہ برے بھلے ڈھنگ سے چلتے رہے۔

ہندوستانی تعلیمی سنگھ کو جو کام سپرد کیا گیا تھا، اس کی انجام دہی کے لیے ضروری
تھا کہ مرکزی حکومت اور ملک کی اہم تعلیمی تنظیموں کو راضی کیا جائے کہ وہ بنیادی تعلیم کو
مروّجہ تعلیم کا نعم البدل مان لیں۔ ذاکر صاحب نے اس معاملے میں اہم رول ادا کیا۔ جب
ذاکر حسین کمیٹی رپورٹ، جس میں بنیادی قومی تعلیم کی روپ ریکھا اور نصاب شامل تھا، منظرِ عام
پر آئی تو اس کے بارے میں ملک کی مختلف تنظیموں، تعلیمی انجمنوں اور کارکنوں نے رائے دینی
شروع کی، موافقت میں بھی اور مخالفت میں بھی۔ سیاسی عقائد کی بنا پر بعض جماعتوں
نے پُر زور تائید کی تو بعض نے اسے سماجی تناؤ اور فساد کا پیش خیمہ قرار دیا۔ چند لوگ ایسے
بھی تھے، جنھیں خالص تعلیمی لحاظ سے بعض قابلِ غور خامیاں نظر آئیں۔ ان سب لوگوں کو مطمئن
کرنا بڑا مشکل لیکن ضروری کام تھا۔

بنیادی تعلیم میں حرفے کی اہمیت سے متعلق طرح طرح کی غلط فہمیاں اور بدگمانیاں
ظاہر کی گئیں۔ ذاکر صاحب شروع سے کہتے آئے تھے کہ حرفے سے مُراد ہاتھ کا کام ہے اور
ان کے نزدیک بنیادی اسکول 'کام کا مدرسہ' ہے، ایک ایسی جگہ جہاں کام کے ذریعے
سیکھا اور سکھایا جاتا ہے۔ یہاں جس چیز پر زور دیا جاتا ہے وہ ہے سیکھنا، پکّا اور سچّا۔
بنیادی تعلیم میں حرفے کا مطلب ہے ایسا کام جس سے ذہن کی تربیت ہو اور آدمی اچھا
بنے۔ آدمی کا ذہن اپنے کیے کو پرکھ کر، اس کے اچھے بُرے پر نظر رکھ کر ترقی کرتا ہے لیکن
اس کے لیے ایک شرط ہے کہ وہ کام کا پورا پورا حق ادا کرے۔ اس کام کی ڈسپلن کو اپنے
اوپر اوڑھ لے، ذہن پر زور ڈالے کہ کیا کرنا ہے اور کس طرح اور کام کے دوران اس کی

اچھائی بُرائی کو برابر جانچتا رہے. سب سے اہم بات یہ ہے کہ کام کسی ایسی قدر کی خدمت کرے جو ہماری خود غرضی سے پرے ہو۔ اس سے آدمی بنتا ہے' یعنی اپنا اخلاق سنوارتا ہے۔ مزید' بچے کام کا مدرسہ' بچوں کو مِل جُل کر کام کرنے' ایک دوسرے کو سہارا دینے کا گُر سکھاتا ہے کہ یہ ایک اچھے سماج کا تقاضا ہے' ایک ایسا سماج' جس میں ہر آدمی کوئی کام کا کام کرتا ہے' اس کام کو اپنا سماجی منصب اور اخلاقی فرض جانتا ہے۔ ایسے سماج میں کوئی نکما نہیں ہوتا' جونک کی طرح کہ دوسروں کا خون پی کر زندہ رہے۔

لازمی طور پر حکومت ہند کو بنیادی تعلیم کی اسکیم سے دلچسپی ہونی چاہیے تھی۔ چنانچہ سینٹرل ایڈوائزری بورڈ آف ایجوکیشن نے' جس کا کام تعلیمی معاملات میں سرکار کو صلاح و مشورہ دینا ہے' اس اسکیم پر غور کرنے کے لیے ۱۹۳۸ء میں ایک ذیلی کمیٹی مقرر کی۔ اس کے ممبر ڈاکٹر ذاکر حسین بھی تھے۔ پروفیسر محمد مجیب کے الفاظ میں "اس کمیٹی میں ذاکر صاحب کی پوزیشن کچھ اس امیدوار کی سی تھی' جسے ممتحنوں کے سامنے اپنے مقالے کی پیروی کرنی ہو" اُن چھوٹے بچے' غلط فہمی یا شک و شبہے پر مبنی اعتراضات کی بابت' جو مختلف گروہوں کی طرف سے اُٹھائے جا رہے تھے' ذاکر صاحب کمیٹی کو اطمینان دلانے میں کامیاب ہوئے۔ خاص خاص اعتراضات یہ تھے:

۱۔ تعلیم کو خود کفالتی بنانے کی تگ و دو میں بنیادی مدرسہ کارخانہ بن جائے گا۔ اور وہاں تعلیم حاصل کرنے کے بجائے بچوں کو بندھوا مزدور بنا دیا جائے گا۔ اسی سے جڑا ہوا اعتراض تھا کہ بنیادی تعلیم کے ذریعے ملک کی بے روزگاری ختم کرنے کا دعویٰ نادانی پر مبنی ہے۔

۲۔ مجوزہ اسکیم میں مذہبی تعلیم کو کوئی جگہ نہیں دی گئی ہے۔ ڈر ہے کہ اس سے لادینیت کو فروغ ہوگا۔ (اس اعتراض کے کرنے میں خاص طور پر بعض مسلم گروپ پیش پیش تھے)

۳۔ بنیادی مدرسوں میں لڑکے لڑکیوں کی مخلوط تعلیم سے اخلاقی گراوٹ کا خطرہ لاحق ہے۔

کمیٹی نے آخرکار بنیادی تعلیم کی اسکیم کو تسلیم کرلیا جس شکل میں ذاکر صاحب نے اُسے پیش کیا تھا۔ البتہ مفت اور لازمی تعلیم کی مدّت کو سات سال سے بڑھاکر آٹھ سال کی سفارش کی۔ مگر اس سفارش کا دوسرا ٹکڑا تشویش ناک تھا کہ اس مدّت کو دو حصّوں میں تقسیم کردیا جائے۔ پانچ سال کا جونیر بیسک اسکول اور تین سال کا سینیر بیسک اسکول۔ ذاکر صاحب اس پر راضی نہیں تھے، کیوں کہ اُنھیں ڈر تھا کہ اس کا نتیجہ عملاً یہ ہوگا کہ سرکار عام تعلیم کے لیے صرف پانچ سال کا ہی انتظام کرکے مطمئن ہوجائے گی۔ اور اس طرح تعلیم نہ صرف ادھوری رہ جائے گی بلکہ بے نتیجہ ثابت ہوگی۔ بعد کے واقعات نے بتایا کہ ذاکر صاحب کا یہ اندیشہ صحیح تھا۔ ابھی تک جب کہ بیسویں صدی ختم ہونے والی ہے ملک ہمہ گیر ابتدائی تعلیم کے نشانے تک نہیں پہنچا ہے۔ بعد ازاں سینٹرل ایڈوائزری بورڈ آف ایجوکیشن نے بھی ان سفارشات کو منظور کرلیا۔ اور جنگ کے بعد تعلیم کو ترقی دینے کے لیے جو منصوبہ بنایا گیا اُس میں انھیں شامل کرلیا۔ اس منصوبے کو عام طور پر سارجنٹ پلان (۱۹۴۴ء) کے نام سے جانا جاتا ہے۔

بنیادی تعلیم کے نفاذ اور اس کی توسیع میں ایک رکاوٹ مسلمانوں کی طرف سے اس کی مخالفت تھی۔ اس کے کئی وجوہ تھے، زیادہ تر سیاست یا غلط فہمی کی بنا پر۔ لیکن یہ بھی سچ ہے کہ مخالفت میں شدّت پیدا کرنے میں بعض صوبوں کی کانگریسی حکومتوں کی تنگ نظری اور گاندھی جی کے پیروؤں میں سے بعض جوشیلے کارکرتاؤں کی نادانی کا بھی ہاتھ تھا۔ کانگریس اور مُسلم لیگ کے مابین سیاسی اختلافات کی وسیع تر ہوتی ہوئی خلیج بنیادی طور پر اس رویّے کی جڑ تھی جو مسلمانوں نے عام طور پر بنیادی تعلیم کے خلاف اپنا رکھا تھا۔ یو۔پی کی سرکار اُردو کے ساتھ مخاصمانہ سلوک کر رہی تھی۔ سی۔پی میں بنیادی اسکولوں کو سرکاری طور پر ودیا مندر کہا جاتا تھا۔ بنیادی اسکولوں میں ہر جگہ تکلی اور چرخے پر زور دیا جاتا تھا جسے گاندھی جی کے معاشی مسلک کی تبلیغ کا ذریعہ سمجھا جاتا تھا۔ ان باتوں کی بنا پر مُسلمانوں کو بنیادی تعلیم کے خلاف آسانی سے بھڑکایا جاسکتا تھا کہ ان کی تہذیب خطرے میں ہے اور وہ ہندو تہذیب میں مدغم ہوجائے گی۔ بہت کم لوگوں نے اس نصاب کا تہذیبی نقطۂ نظر سے جائزہ لینے کی زحمت گوارا کی، جو ذاکر حسین کمیٹی نے بنیادی اسکولوں کے لیے مرتب کیا تھا۔ ورنہ مُسلمانوں کا یہ اندیشہ ختم

ہوجاتا، کیوں کہ اس میں "مسلمانوں کی تہذیب اور اسلامی تعلیمات" کو جیسی اہم جگہ دی گئی ہے ویسی پہلے کبھی پرائمری نصابِ تعلیم میں نہیں دی گئی تھی۔ مسلمان ہونے کے ناتے ذاکر صاحب کی ذمّے داری میں اور اضافہ ہوگیا کہ وہ مسلمانوں کو بنیادی تعلیم کے اغراض و مقاصد کے بارے میں اطمینان دلائیں۔

ڈاکٹر ذاکر حسین کی گاندھی جی اور قومی تحریک سے وابستگی ہونے کے باوجود مسلمانوں کے اس حلقے میں بھی جو کانگریس کا مخالف تھا، انھیں عزّت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ لوگ جانتے تھے کہ ذاکر صاحب نے اپنی زندگی مسلمانوں کی تعلیم کے لیے وقف کردی ہے، ان کی نیک نیتی اور خلوص پر شُبہ نہیں کیا جاسکتا تھا۔ پھر ان کی قربانی، میانہ روی اور روشِ صلحِ کُل کے سبھی قائل تھے۔ یہی وجہ تھی کہ انھیں مخالفت کا نشانہ کبھی نہیں بنایا گیا۔ مسلم لیگ کے رہنما بھی ان کی دانش وری اور بالغ نظری کے معترف تھے۔ چنانچہ بنیادی تعلیم کے بارے میں ذاکر صاحب کی بات سننے اور اس پر غور کرنے سے انھیں پرہیز نہیں تھا۔ یہی وجہ تھی کہ جب آل انڈیا مسلم ایجوکیشن کانفرنس نے ۱۹۳۸ء میں مُفت اور لازمی تعلیم کے مسئلے پر غور کرنے کے لیے ایک ذیلی کمیٹی مقرر کی تو صلاح و مشورے کے لیے ذاکر صاحب کو بھی شرکت کی دعوت دی۔

مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کی یہ ذیلی کمیٹی بھی بنیادی تعلیم کے بارے میں پھیلے ہوئے اُن شکوک و شبہات سے پاک نہیں تھی، جن کا ذکر اوپر کیا گیا ہے۔ ذاکر صاحب نے حُسنِ تدبیر سے کام لے کر بالآخر کمیٹی سے منوالیا کہ انھیں بنیادی تعلیم کے بنیادی اصولوں سے اتفاق ہے۔ مگر اس نے وردھا اسکیم کو اس کی موجودہ شکل میں ماننے سے انکار کردیا۔ چنانچہ کمیٹی کی رپورٹ میں سفارش کی گئی کہ ابتدائی تعلیم کی مدّت سات سال سے کم نہیں ہونی چاہیے۔ اس دوران مادری زبان کے ذریعے تعلیم دی جائے، اور تعلیم کے عمل میں کسی مفید ہاتھ کے کام کا سہارا لیا جائے اور آخر میں مخالفین کی تشفی کے لیے یہ جُملہ درج کردیا گیا کہ وردھا اسکیم کو اس کی موجودہ شکل میں رد کردینا چاہیے۔ آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے اجلاس (۱-۳ر اکتوبر ۱۹۳۸ء) میں جو پٹنہ میں ہوا، ذیلی کمیٹی کی سفارشات پر مبنی قرارداد کو منظوری دے دی گئی۔ اس وقت کی مکدّر فضا میں مُسلمانوں کے اس ادارے سے بنیادی تعلیم کے بنیادی اصولوں کو منوالینا ایک اہم

کامیابی سمجھنا چاہیے۔

بنیادی تعلیم کے شروع کے چند برسوں میں جب کہ کانگریس سات صوبوں میں برسرِ اقتدار تھی، ذاکر صاحب بہت مصروف رہے۔ ان صوبوں میں کانگریس کے فیصلے کے بموجب بنیادی تعلیم کا کام شروع کرنا ضروری تھا۔ حکومت کے بیشتر اہل کار، جن سے اس کا براہ راست تعلق تھا، بنیادی تعلیم کی اسپرٹ کو نہیں سمجھتے تھے، یا اس کے قائل نہیں تھے۔ اس قسم کے لوگ ذاکر صاحب کے پاس آیا کرتے تھے۔ وہ بنیادی تعلیم کے اصولوں پر بحث کرتے اور ان کو عملی شکل دینے کے لیے ذاکر صاحب کی رہنمائی چاہتے تھے۔ ذاکر صاحب کو اکثر ان صوبوں میں خود جاکر افسرانِ متعلقہ کے ساتھ تبادلۂ خیال کرنا پڑتا تھا۔ غرض اس زمانے میں ذاکر صاحب کی زندگی کم و بیش بنیادی تعلیم کے لیے وقف ہوگئی تھی۔ جامعہ اور دوسری دلچسپیوں کے لیے بہ مشکل وقت نکلتا تھا۔ چونکہ بنیادی تعلیم کا کام پورے ملک سے تعلق رکھتا تھا اس لیے اسے فوقیت دینا ضروری تھا۔ صوبوں میں کانگریسی حکومتوں کے خاتمے کے بعد بنیادی تعلیم کی توسیع بالکل رک گئی اور بعض جگہ جو کام شروع ہوا تھا، اسے بند کر دیا گیا۔ پھر بھی ذاکر صاحب ہندوستانی تعلیمی سنگھ کے صدر کی حیثیت سے بنیادی تعلیم کو فروغ دینے کا کام بڑی لگن اور صبر کے ساتھ ۱۹۴۸ء تک کرتے رہے۔
اس دس سال کی مدت میں طرح طرح کے سیاسی اور سماجی اُتار چڑھاؤ آئے، جن کا اثر لازمی طور پر ان کے کام پر پڑا۔ مگر خراب سے خراب حالات میں اُمید کا دامن ہاتھ سے نہ جانے دیا۔ آزادی کے بعد کانگریس تمام صوبوں اور مرکز میں برسرِ اقتدار آئی اور سرکاری پالیسی کے طور پر طے پایا کہ پورے ملک میں ابتدائی منزل پر بنیادی تعلیم کو رائج کیا جائے۔ لیکن اس پر سنجیدگی کے ساتھ عمل نہیں ہوا۔ کچھ تو مادی وسائل کی کمیابی کی وجہ سے اور زیادہ سیاسی ارادے کی کمزوری یا ذہنی خلفشار کی وجہ سے اسکیم کے عملدرآمد میں کانٹ چھانٹ ہوتی رہی۔ یہاں تک کہ نام نہاد بنیادی اسکولوں میں جو تعلیم دی جاتی تھی اسے حقیقی بنیادی تعلیم سے بہت کم تعلق رہ گیا تھا، کچھ عرصے بعد رہا سہا یہ بھرم بھی ختم ہوگیا۔ ایجوکیشن کمیشن (۶۶-۱۹۶۴ء) نے براہ لطف و کرم یہ کہہ کر اس کا جنازہ نکال دیا کہ بنیادی تعلیم کے اصول ایسے ارفع و اعلیٰ ہیں کہ انھیں تعلیم کی ہر منزل پر اپنانا چاہیے، اس لیے مخصوص مدرسوں کو بنیادی اسکول کا امتیازی

نام دینا بے معنی ہے۔ یہ بنیادی تعلیم کے کفن میں آخری کیل تھی۔

ذاکر صاحب نے بہت پہلے ۱۹۴۱ء میں بنیادی تعلیمی کانفرنس کے دوسرے سالانہ اجلاس میں وضاحت کی تھی کہ بنیادی تعلیم کے کام کی ذمّے داری کس کی ہے۔ انھوں نے کہا تھا:

"یہ ریاست کا کام ہے۔ یہ اتنا بڑا اور پھیلا ہوا کام ہے کہ نجی کوشش اسے سمیٹ نہیں سکتی لیکن اگر ریاست کسی ایک فرقے یا گروہ کی حکومت کا نام ہے، تو پھر یہ ایسی چلتی پھرتی چھاؤں ہے کہ تعلیم اس کے ہاتھ میں کبھی زیادہ دیر تک سیدھے راستے پر نہیں چل سکے گی۔ ہاں ریاست اگر سماجی زندگی کی اس تنظیم کو کہتے ہیں جس کی بنا عدل پر ہو، جو خود روز اپنی اس بنیاد کو مضبوط کرکے اخلاقی ترقی کرتی جاتی ہو اور دن بہ دن اپنے شہریوں کی کوشش سے ہر گروہ اور ہر طبقہ کیا ہر آدمی کی اخلاقی شخصیّت کی پوری ترقی کا راستہ اس میں سہل ہے اور سہل ہوتا جاتا ہو، تو پھر تعلیم ایسی ریاست کا سب سے ضروری کام ہے اس لیے کہ خود اس کی اخلاقی ترقی اس کام سے ہوتی ہے۔

..... ہمارے ملک میں ابھی اس ریاست کا بننا باقی ہے۔ پھر جب تک وہ نہیں بنتی، کیا ہم ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے رہیں؟"

ذاکر صاحب کی رائے میں لوگوں کو اپنے طور پر اس کام کو چھوٹے پیمانے پر سہی، کرتے رہنا چاہیے۔ اسی خطبے میں آگے چل کر انھوں نے بنیادی تعلیم کے کارکنوں سے اپیل کی:

"اس کام کو تو چلانا ہی ہے اور اس طرح چلانا ہے کہ جب کوئی حکومت بنیادی تعلیم کو اپنے ہاتھ میں لینا چاہے تو وہ یہ نہ کہہ سکے کہ ہم جانتے نہیں کہ یہ کام کیسے ہوگا اور ہو بھی سکے گا یا نہیں۔ اور یہی نہیں جب حکومتیں اس کام کو سنبھال لیں اور اُسے ہماری منشار کے موافق بھی چلائیں تو کیا اس وقت ہمارا کام ختم ہو جائے گا؟ میں سمجھتا ہوں کہ نہیں ..... اگر ریاست نے بنیادی تعلیم کے کام کو اپنے ہاتھ میں لے لیا، تب بھی اچھے سمجھ دار اور تعلیم کے کام سے لگاؤ رکھنے والوں کی ایک فوج اس کام کو بہتر بنانے میں حکومت کے

مدرسوں کے باہر بھی لگی ہوگی۔ وہ ایسے تجربے کر سکیں گے جو حکومت شاید اپنے
کام کے پھیلاؤ کی وجہ سے نہ کر سکے اور وہ اپنے تجربوں سے، ان کی کامیابیوں
سے، ان کی ناکامیوں سے حکومت کے پھیلے ہوئے تعلیمی کام کو نئی راہیں دکھاسکیں
گے مختصر یہ کہ غیر سرکاری لوگوں پر کام کا بوجھ آج بھی ہے اور کل بھی رہے گا
سیاسی ادل بدل ہوتے رہیں گے، مگر بنیادی تعلیم کا کام چلتا رہے گا،
کبھی حکومت کے ہاتھوں کبھی حکومت کی مدد کے بغیر۔ بنیادی تعلیم کی تجویز میں
جو چیزیں بنیادی ہیں، انھیں اب ہماری قوم، جہاں تک میں سمجھتا ہوں، ہاتھ
سے نہیں جانے دے گی۔"

ذاکر صاحب ایک آدرش وادی انسان تھے۔ اُن کا ایمان تھا کہ جس طرح آدمی تکمیلیت کے امکان رکھتا ہے، وہ اُن منزلوں کو پاسکتا ہے جو تخیلِ انسانی سے پرے ہیں، اسی طرح ادارے بھی ترقی کے لامحدود امکانات رکھتے ہیں۔ اسی ایمان کا اظہار مذکورہ خطبے میں ہوا ہے۔ یہ باتیں ان کے دل کی گہرائیوں سے پھوٹ نکلیں۔ یہ اُن کی تمناؤں اور آشاؤں کی غمازی بھی کرتی ہیں۔ اور ایک روشن مستقبل کی طرف اشارہ بھی۔ لیکن عملی دُنیا کے سنگین حقائق کی چٹان سے ٹکرا کر اُن کی امیدیں پاش پاش ہوگئیں۔ ذاکر صاحب کے تخیل کی ریاست کا بننا تو درکنار، اس منزل کی طرف جانے والا کوئی نقش پا بھی نظر نہیں آتا۔ اور نہ ہی نجی کوششوں کا کوئی عملی نتیجہ۔ لگتا ہے کہ ۱۹۴۸ء تک ذاکر صاحب کو بھی اس کا احساس ہوگیا تھا۔ اُن کی تمنا حسرت بن کے رہ گئی اور آشا نراشا میں تبدیل ہوگئی اور آخرکار انھوں نے ہندوستانی تعلیمی سنگھ سے اپنا رشتہ توڑ لیا۔

دس سال بعد ۱۹۵۰ء میں پٹیل میموریل لیکچر دیتے ہوئے ذاکر صاحب نے بنیادی تعلیم کی صورت حال کا ذکر جس طرح کیا اس سے ان کے دلی کرب کی کیفیت ظاہر ہوتی ہے:

"خاصی تعداد میں متفرق بنیادی اسکولوں کا مشاہدہ کرنے کے بعد مجھے یہ
احساس ہوا ہے کہ یہ اسکول وہ حاصل نہیں کر سکے، جو ٹھیک طرح ترتیب
دیے ہوئے کام کے مدرسے میں آسانی سے حاصل ہوسکتا ہے......
بہت سے بنیادی اسکولوں کو ہم نے محض میکانکی کام کی کارگاہ بنانے میں

کامیابی حاصل کی ہے۔ خارجی طور پر تمام بچوں کے لیے ایک ہی کام تجویز کر دیا
جاتا ہے۔ اس بندھے ٹکے کام کو اپنے جی سے کرنے کا شائبہ تک نظر نہیں
آتا۔ بچّہ بالکل بے خبر ہوتا ہے کہ وہ کام کیوں کر رہا ہے۔ اس سے اُسے
اور سماج کو کیا ملے گا۔ وہ بغیر کسی دلچسپی کے کام شروع کرتا ہے .....
جس طرح بتایا جاتا ہے، مشین کی طرح کرتا رہتا ہے۔ اس کے سامنے کوئی
مسئلہ نہیں ہوتا جس کا وہ حل ڈھونڈے۔ چونکہ اس کے پیش نظر کوئی مسئلہ
نہیں ہوتا، اس لیے سوچ بچار کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔"

ذاکر صاحب نے کسی اور موقع پر بنیادی تعلیم کے کارکنوں کے مجمعے کو خطاب کرتے ہوئے زیادہ صاف گوئی سے اور سخت الفاظ میں کہا تھا کہ بنیادی تعلیم کے نام سے اسکولوں میں جو کچھ ہو رہا ہے، وہ بنیادی تعلیم کے ساتھ دھوکا اور فریب ہے۔

دراصل یہ سب ایک پُرخلوص اور دُکھے ہوئے دل کی آواز ہے، ورنہ ذاکر صاحب کا بنیادی تعلیم کے اصولوں کی سچائی اور کھرے پن پر ہمیشہ ایمان رہا۔ البتہ ایک سوالیہ نشان ضرور اُبھر کر سامنے آتا ہے کہ ذاکر صاحب نے جامعہ کے مدرسہ ابتدائیہ کو بنیادی اسکول کیوں نہیں بنایا؟ کیا کوئی مصلحت تھی؟ یا اور کچھ؟ ◆◆

ذاکر صاحب کی دانشوری

آل احمد سرور

دانش وری اس ذہنی صلاحیت کا نام ہے جو جذبے یا احساس کے بجائے عقل کو
بنا رہبر بناتی ہے۔ دانش ور کے لیے ایک ایسا مرتب اور منظم علم ضروری ہے جو زندگی کے
عنادات اور عجائبات میں ایک تنظیم کرتا ہے اور بنیادی اور فروعی باتوں میں فرق کر سکتا ہے۔
نولز جیسے ماہر سماجیات ہر قسم کا دماغی کام کرنے والے کو دانش ور کہتے ہیں اور اس لحاظ
سے طالب علم اور استاد، وکیل اور ڈاکٹر، سب دانش ور ہیں، لیکن میرے نزدیک دانش وری
وشن خیالی کا دوسرا نام ہے۔ یہ سمجھنا بھی صحیح نہیں ہوگا کہ دانش ور صرف نظری معاملات سے سروکار
کھتا ہے۔ عمل کی دنیا سے اس کا کوئی گہرا تعلق نہیں ہوتا۔ یا یہ کہ وہ صرف قلم کا مردِ میداں ہے،
ملی آدمی نہیں۔ سچی دانش وری علم اور عقل کو رہنما بناتی ہے اور اس علم و عقل کو عملی معاملات
ں برتتی ہے۔ یہ جذبے اور احساس سے عاری نہیں ہوتی۔ جذبے اور احساس کو لگام دیتی ہے
ور اس کی طاقت سے بھی کام لیتی ہے مگر اس کے بے جا استعمال پر روک لگاتی ہے۔
سے ہے سے چاہیے تک لے جاتی ہے، اسے انسانی تہذیب، اخلاقی معیار، سماجی نصب العین عطا
رتی ہے۔ دانش وری آدمی کو انسان بنانے کا دوسرا نام ہے۔ یہ گزری ہوئی دنیا کی معنویت،
مال کی افراتفری میں صلابت اور مستقبل کے دھندلکوں میں روشنی کی کرنیں تلاش کرتی ہے،
انش وری کی کوئی مسلسل روایت ہی سماج کی ذہنی صلاحیت، علمی معیار اور بالآخر ترقی کی

پہچان ہے۔

اُردو دنیا میں یہ روایت شان دار نہیں کہی جاسکتی بلکہ سچی بات تو یہ ہے کہ پوری مشرقی دنیا کا یہی حال ہے۔ مشرقی دنیا جذبے کی غلام ہے۔ اسے ابھی عقل سے کام لینا نہیں آیا۔ وہ ماضی میں زیادہ اسیر ہے۔ حال میں وہ سرتاسر ماضی دکھنا چاہتی ہے اور اس پر اپنا مستقبل تعمیر کرنا چاہتی ہے۔ وہ اپنی تاریخ اور تہذیب کو کُل کائنات سمجھتی ہے اور عالمی تہذیب اور عالمی معیاروں سے یا تو خائف ہے یا برہم۔ دانش ور مشرق میں بھی ہوئے ہیں، مگر پورے سماج کو یا تو جاگیر دارانہ نظام یا ناقص تعلیم کی وجہ سے اوپر نہیں اُٹھا سکے۔ چنانچہ آج جب دنیا بڑی تیزی سے بدل رہی ہے، مشرق میں یا تو تبدیلی یا تغیّر سے خوف ہے یا آنکھ بند کر کے اس تغیر کو اپنے حالات پر نظر رکھے بغیر اپنانے کا جذبہ ہے۔ حال میں تو یہ روایت جو اُردو میں سرسیّد سے شروع ہوتی ہے، بعض سیاسی و سماجی تبدیلیوں کی وجہ سے کچھ کمزور سی ہوئی ہے۔ اسے زندہ کرنے اور نوائے سینہ تاب بنانے کی ضرورت ہے۔ ذاکر صاحب کے ذہنی اور عملی کام کو ملحوظ رکھنے اور اس سے چراغِ ہدایت لینے کی ضرورت ہے۔ روشن خیالی کو عام کرنے کی ضرورت ہے اور اس روشن خیالی سے زندگی کو با مقصد اور منور کرنے کی ضرورت ہے۔

سرسیّد نے یہ کوشش کی کہ رسمی مذہب اور حقیقی مذہب کا فرق واضح کریں۔ انھوں نے تہذیب کے تصوّر کو بھی بدلا اور معاشرے کی اصلاح پر بھی زور دیا۔ انھوں نے قدیم کے بجائے جدید علوم کی اشاعت کی طرف توجہ کی۔ انھوں نے انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے ذریعے سے نئے افکار کی اہمیت واضح کی، تہذیب الاخلاق کے ذریعے سے مہذب زندگی پر زور دیا۔ تفسیر القرآن لکھ کر مذہبی مسائل میں عقلیت کو رہبر بنایا۔ گو ان کا عقلیت کا تصوّر انیسویں صدی کی رعونت پسند عقلیت کا تھا مگر یہ ایک مثبت قدم ضرور تھا۔ پھر انھوں نے اپنی ساری توجہ نئی تعلیم پر مرکوز کر دی تاکہ ایم اے او کالج سے علم، اخلاق اور رواداری عام ہوں۔ حالی نے ان کے اثر سے تازہ ہواؤں کے اثرات جذب کرنے کی تلقین کی۔ شبلی نے مغربیت کی رو میں اعتدال پیدا کیا اور اپنے پُرانے علمی و ادبی سرمائے کی قدر و قیمت واضح کی۔ حسرت موہانی نے قومی مقاصد سے ہم آہنگی سکھائی اور ابوالکلام آزاد نے عالم اسلامی، ہندوستان اور اسلام، سب کو نظر رکھنے پر زور دیا۔ اس پس منظر میں ہمیں

کرصاحب کی دانشوری کو دیکھنا ہے۔

ذاکر صاحب اٹاوہ اور علی گڑھ میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد جامعہ ملیہ کے قومی تعلیم
کے تجربے میں شریک ہوئے۔ چند سال ہی جامعہ میں رہنے کے بعد وہ اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے
لیے جرمنی چلے گئے جہاں انھوں نے مشہور ماہر اقتصادیات' پروفیسر زومبارٹ کی نگرانی میں
پی ایچ ڈی کیا۔ وہیں انھوں نے یہ طے کیا کہ وہ اپنے رفیقوں کی مدد سے جامعہ کی ڈوبتی کشتی کو
بچائیں گے۔ واپس آکر انھوں نے بیس سال جامعہ کے پودے کی آبیاری میں لگائے۔ آزادی
کے بعد جب علی گڑھ کے وجود کو خطرہ محسوس ہونے لگا تو مولانا آزاد کی ہدایت کے مطابق
۱۹۴ء کے آخر میں علی گڑھ آئے اور آٹھ سال اس ادارے کی سربراہی کی۔ اس کے بعد کا دور ایک
دوسرے قسم کا دور ہے' جو اپنی جگہ اہم سہی' مگر ہمارے مطالعے کے دائرے میں نہیں آتا۔
اندرے جالبرو نے جب دی گال کی حکومت میں شمولیت کرلی تو سارتر نے کہا تھا کہ دانش ور کو
حکومت کا پُرزہ نہیں ہونا چاہیے۔ اسے باہر سے اچھے کاموں میں حکومت کی مدد کرنی چاہیے اور
اگر حکومت غلطی کرے تو اُسے ٹوکنا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ ۱۹۵۷ء کے بعد ذاکر صاحب یہ نہیں کرسکتے
تھے۔ وہ حکومت کا ایک ممتاز حصّہ تھے۔

ذاکر صاحب کا اُردو اور فارسی ادب کا علم گہرا تھا۔ اپنے پسندیدہ فارسی اشعار کی
انھوں نے ایک بیاض بھی بنائی تھی جو عنقریب شائع ہونے والی ہے۔ وہ اقتصادیات میں
تخصص کے علاوہ مغربی علوم سے کما حقہٗ آشنا تھے۔ انگریزی ادبیات کے علاوہ جرمن ادب سے
بھی واقف تھے۔ گویا مشرق اور مغرب کے علمی سرمائے پر ان کی نظر تھی۔ ان کی شخصیت پر سب
سے گہرا اثر ایک تو مہاتما گاندھی کا تھا' دوسرا ان کے پروفیسر زومبارٹ کا۔ پھر ڈاکٹر انصاری
اور حکیم اجمل خاں کا بھی جو اپنے اپنے دائرے میں مشہور ہونے کے علاوہ قومی شعور' تعمیری کاموں
اور اخلاقی معیاروں کے لیے بھی ممتاز تھے' ذاکر صاحب پر اثر پڑا۔ اقبال کے فکر و فن کے حرکی پہلو کو
بھی انھوں نے جذب کیا۔ جامعہ میں ان کے رفیقوں میں ڈاکٹر عابد حسین اور پروفیسر محمد مجیب
ممتاز تھے۔ تینوں ہمارے ممتاز دانش ور ہیں' تینوں کے یہاں اپنے پیشروؤں کے مقابلے میں
مغرب کا علم براہِ راست اور گہرا ہے اور مشرق کے متعلق بیزاری یا برہمی کے بجائے ایک صحت مند

بے اطمینانی کا رویّہ ہے۔ ان میں ذاکر صاحب کی دانش وری میں ایک تابناکی ہے، عابد صاحب کی دانش وری میں گہرائی اور پروفیسر مجیب کی دانش وری میں ایک رعنائی۔

ذاکر صاحب کی دانش وری کا محور تعلیم ہے۔ انھوں نے ابتدائی تعلیم اور اقامتی زندگی کی اہمیت کو دوسروں سے زیادہ مقدم رکھا۔ انھوں نے مادری زبان کے ذریعے سے تعلیم کے تجربے کو عملی شکل دی اور اعلیٰ تعلیم کی منزل تک اسے نافذ کیا۔ انھوں نے سخت دشواریوں کے باوجود آزاد قومی تعلیم کے تصور کو حقیقت بنا دیا۔ انھوں نے سب سے زیادہ توجہ طالب علم کی تخلیقی صلاحیتوں کو اجاگر کرنے پر مرکوز کی۔ گاندھی جی نے بنیادی تعلیم کا جو تصور ملک کے سامنے رکھا تھا، ذاکر صاحب نے اس کے خاکے میں رنگ بھرے اور جامعہ میں بھی اس کا تجربہ کیا۔

ان کاموں کی روشنی میں ذاکر صاحب کی دانش وری کا صحیح مقام اور مرتبہ سمجھ میں آتا ہے انھوں نے اگرچہ کم لکھا ہے، مگر افلاطون کی ریاست کے مقدمے، تعلیمی خطبات، ان کے دوسرے خطبات، بچوں کے متعلق ان کی تصانیف، رسالہ جامعہ میں ان کے بعض تبصروں سے ان کے علمی و ادبی کارنامے کی اہمیت واضح ہوتی ہے۔ میرے نزدیک ان کی دانشوری کی روح کو تعلیمی خطبات کی مدد سے بہتر طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ پروفیسر مجیب نے پیش لفظ میں غلط نہیں کہا ہے کہ "ان خطبات میں وہ خامی نہیں ہے جو کتاب میں ہوتی ہے اور قدرتی استعداد نے زبان کو اپنا خادم بنا کر ان میں وہ خوبیاں پیدا کر دی ہیں جو ادیبوں کی تحریر کو برسوں کی مشق اور محنت کے بعد نصیب ہوتی ہیں۔"

میں ذاکر صاحب کو فکر و لحاظ سے بہترین معنوں میں لبرل سمجھتا ہوں۔ پروفیسر زومبارٹ کے اثر سے وہ اشتراکیت سے مانوس نہ ہو سکے لیکن یورپی لبرل ازم کی بہترین روایات انھوں نے جذب کیں۔ ان کی مذہبیت گاندھی جی کی مذہبیت سے ملتی ہے جس میں فرقہ واریت کا شائبہ بھی نہیں۔ یہ غلطی خاصی عام ہے کہ مذہبی آدمی لازمی طور پر فرقہ پرست ہوتا ہے۔ فرقہ واریت مذہبی خصوصیات کو سیاسی طور پر استعمال کرنے کا نام ہے۔ مذہبی عقائد اور عبادات میں پختگی کے علاوہ معاملات میں مذہب کی اخلاقی قدروں کو عام کرنے کا نام ہے۔ سچی مذہبیت یہ یاد رکھتو

ہے کہ خدا رب العالمین ہے، صرف رب المسلمین نہیں اور وہ اخوت و مساوات، عدل کی قدروں کو عام زندگی میں برتتی ہے اور اس سلسلے میں اپنے مذہب کے پیروؤں اور دوسرے مذاہب کے ماننے والوں میں امتیاز نہیں کرتی۔ رواداری اس کا وظیفۂ لب نہیں، زندگی کا دستور العمل ہوتا ہے۔ ذاکر صاحب خدمت اور تعلیم کے ہر راستے کو خیر و برکت کا باعث سمجھتے تھے۔ اسی لیے وہ مولانا الیاسؒ سے بھی بہت متاثر تھے جنھوں نے میوات کے علاقے میں بڑے پیمانے پر اصلاحی کام انجام دیا تھا

آج دانش وری جن دو اہم پہلوؤں پر خصوصی توجہ کرتی ہے۔ وہ زندگی میں مذہب کے رول اور مذہب خصوصاً اسلام اور قومیت کے رشتے اور مسائل سے متعلق ہیں۔ مذہب کے سلسلے میں ذاکر صاحب کے خیالات ان کے تعلیمی خطبات میں بکھرے ہوئے ہیں مسلمانوں کے ثانوی تعلیم کے سلسلے میں انھوں نے فرمایا:

> "ہم دین کی خارجی رسمیت کی جگہ اس کی تخلیقی اور تنویری قوت کی طرف آنکھیں اٹھانے لگے ہیں جو ساری زندگی پر حاوی ہوکر اسے با مقصد اور با معنی بناتی اور کل زندگی اور کل کائنات میں ہماری حیثیت اور جگہ بتاتی ہے اور ایک ایسی دنیا جو نسل، زمن اور دولت کی تفریقوں سے انسانیت کے لیے جہنم بن گئی ہے پھر ہم سے اس تخلیق عدل و مساوات کی فرمانروائی کا پیام سننے اور اس کا عملی تجربہ دیکھنے کے لیے بے تاب ہے جو ایک نبی اُمّی نے دنیا کو سُنایا اور دکھایا تھا۔ کیا ملّتِ اسلامی اس تقریر، اس موقع اور اس ذمّے داری کو دو روٹیوں کے بدلے بیچ دے گی۔"

یعنی ذاکر صاحب مذہب کو فصل کا نہیں وصل کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ عقاید اور عبادات کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے ان کی پاسداری میں جارحیت اور کٹرپن کے بجائے ملنساری اور رواداری پر زور دیتے ہیں۔ وہ مسلمانوں کے مذہبی تشخص کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن اس تشخص کی وجہ سے علیحدگی پسندی اور ہر معاملے میں اپنی ڈیڑھ اینٹ کی مسجد الگ بنانے کی حمایت نہیں کرتے ہاں مسلمانوں کے اپنے معاملات میں حکومت کا دخل بھی انھیں پسند نہیں۔ مجھے ۱۹۶۵ء کا ایک

واقعہ یاد آتا ہے۔ جب وہ نائب صدر تھے اس وقت ایک تحریک کچھ لوگوں کی اٹھی تھی جو مسلم پرسنل لا میں کچھ ترمیم چاہتے تھے لیکن ذاکر صاحب اور ہمایوں کبیر کے دستخطوں سے ایک بیان اخباروں میں شائع ہوا جس میں کہا گیا تھا کہ مسلم پرسنل لا میں کچھ ترمیم کی ضرورت ہے مگر یہ ترمیم مسلمان خود کریں اور حکومت اس سلسلے میں کوئی قدم نہ اٹھائے۔ اگر مسلمان علماء اور دانش ور اس سلسلے میں قدم اٹھائیں تو مناسب ہوگا لیکن پارلیمنٹ یا حکومت کو اس میں دخل نہیں دینا چاہیے۔ میں نے بعد میں ذاکر صاحب سے دریافت کیا کہ اگر کچھ ترامیم کی ضرورت آپ بھی محسوس کرتے ہیں تو ان کو حکومت کے ذریعے سے جو بہرحال جمہوری حکومت ہے، عمل میں لانے میں کیا قباحت ہے۔ ذاکر صاحب نے اس کا جواب یہ دیا کہ میں مسلمانوں کے مذہبی معاملات میں حکومت کی کسی قسم کی دخل اندازی پسند نہیں کرتا۔ اصلاح کی ضرورت میں بھی محسوس کرتا ہوں مگر اس کے لیے ہمارے روشن خیال علماء کے ذریعے سے پہل ہونی چاہیے یعنی وہ ملی تشخص کے قائل تھے لیکن اس ملی تشخص کے ساتھ ایک اور تشخص کے قائل تھے اور وہ ہے قومی تشخص۔ وہ چاہتے تھے کہ دونوں کا حق ادا ہو اور دونوں میں سے کسی کو کمتر نہ سمجھا جائے کاشی ودّیا پیٹھ کے خطبے میں انھوں نے کہا تھا:

"مسلمانوں کو جو چیز متحدہ ہندوستانی قومیت سے بار بار الگ کھینچتی ہے اس میں جہاں شخصی خود غرضیاں، تنگ نظری اور دبس کے مستقبل کا صحیح تصور نہ قائم کرسکنے کو دخل ہے وہاں اس شدید شبہے کا بھی بڑا حصہ ہے کہ قومی حکومت کے ماتحت مسلمانوں کی تمدنی ہستی کے فنا ہونے کا ڈر ہے اور مسلمان کسی حال میں یہ قیمت ادا کرنے پر راضی نہیں اور میں بحیثیت مسلمان ہی نہیں، سچے ہندوستانی کی حیثیت سے بھی اس پر خوش ہوں کہ مسلمان اس قیمت کے ادا کرنے پر تیار نہیں، اس لیے کہ اس سے مسلمانوں کو جو نقصان ہوگا سو ہوگا ہی، خود ہندوستان کا تمدن پستی میں کہاں سے کہاں پہنچ جائے گا۔ گرچہ مثل غنچہ دلگیریم ما۔ گلستاں میرد اگر میریم ما' ۔ یہی وجہ ہے کہ سچے مسلمان ہندوستانی اپنی مذہبی روایات، اپنی تاریخ، اپنی تمدنی خدمات اور اپنے تمدن سے توقعات کی وجہ سے اپنے ملی وجود کو خود اپنے لیے

ہی بے بہا نہیں سمجھتے بلکہ ہندوستانی قومیت کے لیے نہایت بیش قیمت
جانتے ہیں اور اس کے مٹائے جانے یا کمزور کیے جانے کو اپنے ہی ساتھ
ظلم نہیں بلکہ ہندوستانی قوم کے ساتھ بھی سخت خیانت سمجھتے ہیں۔ ہندوستانی
مسلمانوں کو اپنا دیس کسی اور سے کم عزیز نہیں ہے۔ وہ ہندوستانی قوم
کا جزو ہونے پر فخر کرتے ہیں مگر وہ ایسا جزو بننا کبھی گوارا نہ کریں گے جس
میں ان کی اپنی حیثیت بالکل مٹ چکی ہو۔ ان کا حوصلہ ہے کہ اچھے مسلم ہوں
اور اچھے ہندی اور نہ کوئی مسلمان انھیں ہندی ہونے پر شرمائے نہ کوئی
ہندی ان کے مسلمان ہونے پر انگلی اٹھائے۔ ہندوستان میں ان کا دین
ملک سے بے تعلقی کا عذر نہ ہو بلکہ خدمت کی ذمّے داری ان پر ڈالے۔ ان
کے لیے عیب نہ ہو بلکہ امتیاز۔"

اس طویل اقتباس کے لیے معذرت خواہ ہوں مگر اس سے چونکہ ذاکر صاحب کے مرکزی
خیالات کی نمایندگی ہوتی ہے اس لیے اتنی تفصیل ضروری معلوم ہوئی۔ ذاکر صاحب کے یہ خیالات
جو ۱۹۳۵ء کے ہیں مولانا آزاد کے رام گڑھ کے ۱۹۴۰ء کے خطبے میں اپنی مخصوص آواز میں ملتے ہیں۔
مولانا نے تو یہاں تک کہا ہے کہ وہ اسلام کے تیرہ سو سالہ سرمائے کے ایک شمّے سے بھی دستبردار
ہونے کو تیار نہیں اور اس طرح وہ ہندوستانی قومیت کے ہیکل میں مسلمانوں کے اٹل نقوش کو بھی
اس ہیکل کی عظمت کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ یعنی دونوں کے نزدیک قومیت اور اسلام میں کوئی
تضاد نہیں اور ہندوستانی مسلمانوں کو دونوں پر اصرار کرنا چاہیے۔ لیکن شاید مولانا آزاد اور
ذاکر صاحب دونوں کی نظر اس پہلو پر نہیں جا سکتی تھی کہ ہندوستان میں ایک بڑا گروہ خصوصاً
گاندھی اور نہرو کے بعد قومیت کو ایک Monolith سمجھتا ہے۔ ہندوستان کی آزادی کے ساتھ
چونکہ ملک کی تقسیم عمل میں آئی اس لیے ہندوستان میں ایک بڑا طبقہ یہاں ہندو راج کا خواب
دیکھنے لگا اور ہندی، ہندو، ہندوستان کے نعرے لگانے لگا۔ پھر بھی جواہر لال نہرو کی قیادت میں
ہندوستان کا دستور ایک سیکولر جمہوری ریاست کے قیام کا ضامن بنا۔ مگر سیکولرزم اکثریت کے لیے
بے معنی ہے اور اقلیت اس کے معنی صرف اپنے حقوق کی پاسداری کے لیتی ہے۔ ذاکر صاحب اور مولانا آزاد

دونوں کے نقطۂ نظر کی صحت میں کلام نہیں، مگر قومی سطح پر جو کچھ ہو رہا ہے وہ اس کے خلاف پڑتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ مسلمانوں میں بنیاد پرستی (Fundamentalism) کے فروغ نے ہندو اکثریت کو بدظن کر دیا ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ بنیاد پرستی اکثریت کی تنگ نظری کا ردِعمل ہے۔ ہماری قومی آزادی کی تحریک میں تلک کے وقت سے احیاء پرستی رہی ہے اور اس احیاء پرستی کو ہندوستان میں مسلمانوں کا کارنامہ سرتاسر انحراف نظر آتا ہے۔ اس لیے وہ اب تک مشترک تہذیب سے بھی بدکنے لگی ہے اور ایسی قومی تہذیب کو فروغ دینا چاہتی ہے جس میں اقلیتوں کا مذہب صرف ذاتی دائرے میں رہے اور قومی سطح پر اکثریت کے مذہبی رواج بھی قبول کر لیے جائیں۔ ذاکر صاحب کے زمانے تک یہ مسئلہ اس طرح اُبھر کر سامنے نہ آیا تھا، اس لیے ذاکر صاحب کی تحریروں میں اس پیچیدگی کا پورا احساس نہ ملے گا، مگر ذاکر صاحب کا عمومی نظریہ آج بھی ہمارے لیے مشعلِ راہ ہو سکتا ہے۔

دانش ور کا کام عقلیت اور روشن خیالی کی مدد سے پیچیدہ مسائل کو اس طرح بیان کرنا ہے کہ وہ ذہن نشین ہو جائیں اور ان سے زندگی میں روشنی اور گرمی ملے۔ دانش ور کی اپنی زندگی میں ان اصولوں کا برتنا، اس کے حلقے کو اور زیادہ متاثر کرتا ہے۔ ذاکر صاحب نے ہماری رہنمائی سب سے زیادہ تعلیمی دائرے میں کی ہے۔ وہ فرد کی تخلیقی صلاحیتوں کو اجاگر کر کے، کام کے ذریعے سے اسے اپنے تمدنی ورثے سے آشنا کرنا چاہتے ہیں اور اس آشنائی کے ذریعے سے ایک مکمل پہلودار شخصیت کا فروغ چاہتے ہیں۔ اس شخصیت کے لیے وہ مذہبی، اخلاقی، سماجی، تہذیبی اور جمالیاتی اقدار کے فروغ کو ضروری سمجھتے ہیں۔

ذاکر صاحب کی دانش وری تیر و نشتر کی دانش وری نہیں ہے، نہ طنز و استہزا کی۔ وہ ایک لبرل ہیومنزم، ایک جامع تہذیب، ایک اخلاقی مشن، ایک جمالیاتی شعور کی دعوت دیتے ہیں۔ وہ دوسروں کی اصلاح سے پہلے اپنی اصلاح ضروری سمجھتے ہیں۔ مجھے ایک خط میں لکھا تھا کہ "اصلاح کی صورت یہ ہے کہ اپنی اصلاح کی جائے، دوسروں پر زور نہیں۔ اپنی اصلاح سے بسا اوقات دوسروں کی بھی اصلاح ہو جاتی ہے۔"

ذاکر صاحب کام کو عبادت سمجھتے تھے۔ ایک اور خط میں مجھے لکھا تھا کہ "ہمارا کام کام کرنا

ہے. نتیجہ تو کسی محاسب کے بہی کھاتے کے لیے ہوتا ہوگا۔"

صاف ظاہر ہے کہ نتیجے سے مُراد فوری نتیجہ ہے ۔ ذاکر صاحب کی دانش وری دوررس نتائج کے لیے ہے۔ یہ فوری اور وقتی پروگرام کے لیے نہیں۔ ان کی مذہبیت اپنی انسان دوستی کی وجہ سے سب کے لیے باعثِ کشش اور ان کی دانش وری مشرق و مغرب کے بہترین افکار کو سمو لینے کی وجہ سے بیابان کی شبِ تاریک میں قندیل رہبانی کی طرح ہے۔ اپنی سادگی اور نرمی کے باوجود اس میں عقیدے کی پختگی اور کردار کی استقامت کی وجہ سے ایک مقناطیسی کیفیت پیدا ہوگئی ہے اور افلاطون کی طرح اس میں فکر کے ساتھ ادبیت کی چاشنی بھی ہے۔ ◆◆

ذاکر صاحب ایک دانشور کی حیثیت سے

خواجہ احمد فاروقی

حضرات! میرے مقالے کا عنوان ہے "ذاکر صاحب۔ ایک دانش ور کی حیثیت سے"۔ فارسی میں دانش کے معنی ہیں سمجھ بوجھ، عقل و فراست، دانائی و حکمت۔ یہ اُس اہلیت کا نام ہے کہ آدمی ماضی اور حال کا پردہ چیر کر آیندہ کے رجحانات کا اندازہ لگا سکے اور مستقبل کی جھلک دیکھ سکے، محرمِ رازِ درون مے خانہ۔ بلا شبہ یہ صلاحیت اور اہلیت ذاکر صاحب میں خلقی طور پر موجود تھی اور کچھ انھوں نے اپنے اندر یہ صلاحیت گرد و پیش کی چھوٹی چھوٹی چیزوں کو دیکھ کر پیدا کی تھی اور انھوں نے یہ علم حاصل کیا تھا بکری سے، کچھوے سے، خرگوش سے۔ حد یہ ہے کہ کنکروں اور پتھروں سے، اپنے طالب علموں سے، اپنے نوکروں سے۔ کسی نے افلاطون سے پوچھا کہ "تم نے علم کیسے حاصل کیا؟" کہا: "جاہلوں سے۔" پوچھا: "اور ادب؟" کہا: "بے ادبوں سے۔" ذاکر صاحب کی دانش وری کے ماخذ بھی یہی ہیں۔ ان کی شخصیت کی بنیاد بہت مضبوط تھی۔ ہر داغ سے پاک، اور ہر برتری سے آراستہ۔ اس پر حال کی صیقل اور مستقبل کی جلا تھی۔ ان کی سیرت کا جوہر بڑی ریاضت کے بعد چمکا تھا اور اس کی تہ میں زبردست قوتِ یقین اور ارادے کی بے پناہ پختگی تھی۔ اس گوہر میں جو چمک تھی وہ مجاہدہ اور ضبطِ نفس سے آئی تھی۔ اس شخصیت میں چٹانوں کی سی صلابت اور سختی تھی لیکن معاملات میں، خدمت میں، فقر و ایثار میں ان کا حال پھول کی اُس پنکھڑی کا سا تھا جو بادِ صبح کے ہر جھونکے پر لرزتی ہے۔ ذاکر صاحب کے

یہاں گدازِ قلب بھی ہے، دیانتِ فکر بھی اور ذہن بیدار بھی۔ انھوں نے تہذیب اور علم کی میزان میں مشرق کے پلّے کو سبک نہیں ہونے دیا بلکہ اس کی اہمیت کو از سرِ نو واضح کیا۔ انھوں نے ماضی کی بہترین قدروں کو لے کر اور ان سے قوت حاصل کر کے خدمت کے نصب العین پر زور دیا۔ ان کے یہاں قومیت اور اسلامیت کا سنجوگ اور فکر و عمل کا عجیب و غریب امتزاج ہے جو تعلیم کی تاریخ میں بہت کم لوگوں کے حصے میں آیا ہے۔

ذاکر صاحب کے کام کی اہمیت کو ان کے Context میں سمجھنا ضروری ہے۔ ہماری آزادی کی جنگ جو سراج الدولہ سے شروع ہوتی ہے ۱۹۴۷ء میں اختتام کو پہنچی۔ کم و بیش دو سو برس کی جدوجہد کے بعد ہمیں آزادی تو مل گئی لیکن یہ خون میں لتھڑی ہوئی تھی اور تقسیم ملک نے ناقابلِ بیان مشکلات پیدا کر دی تھیں۔ بلامبالغہ چھ لاکھ جانیں ضائع ہوئیں اور ڈیڑھ کروڑ آدمیوں نے ترکِ وطن کیا۔ مہابھارت سے لے کر اس وقت تک تاریخ کے اوراق اُلٹتے جائیے، اس پیمانے پر خون خرابہ کی مثال نہیں مل سکتی۔ یہی صورت مہاجرت کی ہے۔ آریوں کے زمانے سے لے کر اس وقت تک مردوں، عورتوں، بوڑھوں اور بچّوں نے اس طرح نقلِ مکانی نہیں کیا تھا۔ پھر ہجرت کے مسائل! الاماں والحفیظ۔ فانی کے الفاظ میں بستی، بستے بستے بستی ہے اور مکان بس بھی جائیں، دل کا بسنا سہل نہیں ہے۔ فرقہ پرست جماعتوں نے ہمارے جذبات کو اتنا برانگیختہ کر دیا تھا کہ ہم کوئی معقول بات سننے کے لیے آمادہ ہی نہیں تھے۔ بھلا پوچھیے کہ یوپی، بہار، کرناٹک اور آندھرا کے رہنے والوں کو تقسیم سے کوڑی کا فائدہ ہوا؟ لارڈ ریڈکلف کے دست و بازو کو نظر نہ لگے تقسیم کی یہ لکیر اس خوبی سے کھینچی گئی ہے کہ تمام سکھ بھائی ہندوستان میں ہیں لیکن ننکانہ صاحب جو اُن کی نظر میں Vatican کی طرح مقدس ہے وہ پاکستان میں ہے۔ تمام قادیانی پاکستان میں ہیں اور ان بنیادی حقوق سے بھی محروم ہیں جو انجمن اقوام نے عام شہریوں کو دیے ہیں لیکن قادیان جو اس جماعت کا سب سے اہم شہر ہے وہ ہندوستان میں ہے۔

اسی طرح دنیا میں اُردو بولنے والوں کی تعداد اوزن پالی تک کی رو سے ۱۵۸ ملین بتائی جاتی ہے لیکن اس کے بولنے والوں کی سب سے بڑی تعداد ہندوستان میں ہے۔ انگریز

نے یہ بٹوارہ اس ہنرمندی اور چابک دستی سے کیا ہے کہ اُردو کا سارا علاقہ، اس کا مولد و مصدر، اس کے علمی ذخیرے سب ہمارے پاس ہیں لیکن اُردو کا پودا پاکستان کی سنگلاخ زمین میں لگایا گیا ہے جہاں حاکم و محکوم کی زبان میں زمین آسمان کا فرق ہے، جہاں کسی صوبے میں بھی مائیں اپنے بچّوں کو اُردو میں لوریاں نہیں دیتیں اور جہاں اُردو کے بولنے والوں کی تعداد بتیس لاکھ سے بھی کم ہے اور یہاں، ہندوستان میں — اُردو کے پاس وہ دو گز زمین بھی نہیں ہے جس کی بہادر شاہ ظفر نے آرزو کی تھی۔

نتیجہ یہ ہے کہ ترقی اُردو بورڈ، ساہتیہ اکادمی، نیشنل بک ٹرسٹ، انجمن ترقی اُردو ہند، فخرالدین علی احمد کمیٹی اور صوبائی اکادمیاں اُردو کی کتابیں چھاپے جاتی ہیں لیکن ان کی فروخت ہماری تمناؤں کے مقابلے میں بہت ہی کم ہے۔

حضرات! اس سیاق و سباق میں میں ذاکر صاحب کی دانش وری کی چند مثالیں پیش کرنا چاہتا ہوں :

۴۷ء میں بڑے پیمانے پر فسادات رونما ہوئے اور دہلی کے مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد ہمایوں کے مقبرے اور پُرانے قلعے میں پناہ گزین تھی۔ میں بھی اُنیس دن اس متلاطم خون کا شناور رہا۔ بیسویں دن ذاکر صاحب اس رفیوجی کیمپ میں تشریف لائے۔ میرے کپڑے میلے، بال بکھرے، پائینچے لیرلیر، شیو بڑھا ہوا، ذاکر صاحب خود بھی جالندھر میں زخمی ہو چکے تھے لیکن دوسروں کے زخموں پر مرہم رکھنے میں مصروف تھے۔ وہ مجھے اور میرے عزیزوں کو اچھی طرح جانتے تھے۔ فرمایا: "آپ میرے ساتھ چلیے۔" میں نے طرح طرح کے عذر کیے: "کپڑے میلے ہیں۔ آپ کی محفل کے لائق نہیں ہوں۔ میرا نوکر میرے ساتھ ہے۔ اسے کس طرح چھوڑ دوں۔" فرمایا: خدا کے واسطے ان بچھر ایوتی تکلفات کو چھوڑیئے اور میرے ساتھ چلیے۔ ملازم کے لیے بھی وعدہ کرتا ہوں کہ اگلے پھیرے میں اس کو لے آؤں گا۔"

اُس وقت اختر حمید خاں ان کے ساتھ تھے۔ یہ میرے ساتھ میرٹھ کالج میں رہ چکے تھے اور انڈین سول سروس سے استعفیٰ دے چکے تھے۔ انھوں نے مجھے گود میں بھرا اور کار میں بٹھا دیا۔

ذاکر صاحب نے جامعہ میں دلداری اور دلنوازی کی انتہا کر دی۔ اپنے گھر رکھا، اپنے ہاتھ سے میرے نہانے کا پانی گرم کیا۔ نہ معلوم کہاں سے ایک بلیڈ اور ریزر فراہم کیا۔ کھدّر کے ایک جوڑی صاف ستھرے کپڑے دیے اور میں نہا دھو کر پھر میاں آدمی بن گیا۔

جامعہ نگر میں، ذاکر صاحب کا زیادہ تر وقت اس اجڑے ہوئے قافلے کی دلجوئی میں صرف ہوتا تھا۔ بات بات میں لطیفے اور چٹکلے جن سے ان کے ذہن کی جودت اور دل کے گداز کا اندازہ ہوتا تھا۔ شام کے وقت ان کی محفلیں سب سے زیادہ دلچسپ اور فکر انگیز ہوتی تھیں۔ کبھی کبھی وہ کتابیں پڑھنے کے لیے دیتے اور کبھی کتابیں پڑھ کر سناتے۔ آندرے موروا کی Fall of Paris کا ایک پورا باب انھوں نے پڑھ کر سنایا تھا جو اب تک میرے کانوں میں گونج رہا ہے۔

اسی جامعہ کے قیام میں ایک روز رفیع احمد قدوائی صاحب تشریف لائے۔ انھوں نے انگلی پکڑ کر مجھے وطن دوستی کے راستے پر چلایا تھا اور ہردوئی میں عید کے دن گرفتار ہونے سے پہلے انھوں نے مجھے گاندھی جی کی "تلاشِ حق" بطورِ عیدی کے دی تھی۔ وہ مجھے اس طرح بے روزگار اور بے رونق دیکھ کر بہت رنجیدہ ہوئے اور ذاکر صاحب سے کہنے لگے: "اجازت ہو تو ان کو کچھ دنوں کے لیے لاہور بھیج دوں۔" میں بہت پریشان ہوا کہ خدا نے تو مجھے آپ کے سپرد کیا ہے اور آپ مجھے لاہور والوں کے سپرد کر رہے ہیں۔ میں نے ذاکر صاحب کی طرف بڑی بے کسی کے عالم میں دیکھا، وہ آنکھوں آنکھوں میں پوری بات سمجھ گئے۔ فرمایا: "رفیع صاحب آپ فاروقی صاحب سے شاید زیادہ واقف نہیں۔ یہ یہاں کی سختیاں جھیل جائیں گے لیکن وہاں سندھیوں، بلوچیوں میں زندگی نہ گزار سکیں گے اور نہ کوئی علمی کام کر سکیں گے۔ رہا امن، تو وہاں کچھ دنوں کے بعد پٹھانوں، سندھیوں، بلوچیوں اور بہاریوں کے قضیے اٹھ کھڑے ہوں گے اور ان ہنگاموں میں معلوم نہیں اُردو غریب باقی بھی رہے گی یا نہیں۔"

ذاکر صاحب نے یہ جملے ۱۹۴۸ء میں کہے تھے لیکن پاکستان میں جو لسانی، سماجیاتی اور اقتصادی فسادات ۱۹۵۱ء، ۱۹۶۲ء، ۱۹۶۹ء اور ۱۹۷۰ء میں واقع ہوئے ہیں اور اُردو بولنے والوں کے خون کی جو ارزانی ہوئی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ذاکر صاحب کی نگاہ بہت

آگے کے واقعات کو دیکھ رہی تھی۔ اسٹیٹسمین کے اندازے کے مطابق صرف نومبر ۱۹۸۶ء کے فسادات میں پانچ سو سے زیادہ آدمی ہلاک ہوئے ہیں۔ مجروحین اور اغواشدہ عورتوں کی تعداد نہیں معلوم۔

حضرات! قومیں لبھی اور گوندسے نہیں جوڑی جاتیں اگر ان پر ایک زبان، ایک رسم الخط، ایک مذہب نافذ بھی کردیا جائے تب بھی ان میں شدید اختلافات پیدا ہوسکتے ہیں۔ یورپ میں Hundred years war (جنگ صد سالہ) Thirty years war (جنگ سی سالہ) اور ایشیا میں ایران اور عراق کی لڑائیاں اس کی دردناک مثالیں ہیں۔

میں ذاکر صاحب کی سیرت اور شخصیت پر غور کرتا ہوں تو عارفوں کا وجدان، درویشوں کی محبت اور شفقت، دانشوروں کی فہم و فراست اور اہلِ دل کی بصیرت اور دیدہ وری مجسم ہوکر میرے سامنے آجاتی ہیں۔

ذاکر صاحب کی دانشوری کی دوسری مثال، اُردو کی دستخطی مہم ہے۔ آزادی کے بعد ہندوستان کی تاریخ کا سب سے اہم واقعہ اُردو کا قتل ہے۔ ذاکر صاحب اس بات کو اچھی طرح جانتے تھے کہ اُردو کو ہندوستانی زبان میں جو اہمیت حاصل ہے وہ اتفاقی نہیں ہے بلکہ صدہا سال کی تمدنی ضروریات اور تحریکات کا لازمی نتیجہ ہے۔ ہمیں ذہن کے جالے صاف کرکے اور دل کی ناچکلی کو چھوڑکر اُردو کی خدمت کے لیے کمربستہ ہوجانا چاہیے، اس لیے کہ اُردو کی خدمت سیکولر اور جمہوری سماج کی خدمت ہے۔ اُردو کی خدمت زندگی کی اعلیٰ ترین قدروں کی خدمت ہے۔ اگر اُردو کے کارناموں کی پرچھائیاں ہمیں نئے تمدن میں حرکت کرتی ہوئی معلوم نہ ہوئیں تو اس سے نہ صرف اُردو کو نقصان پہنچے گا بلکہ پورے ملک کو گنگا جمنی تہذیب کو اور سیکولر جمہوریت کو نقصان پہنچے گا۔ ان وجوہ کے پیش نظر انھوں نے جمہوری آداب کو ملحوظ رکھتے ہوئے اُردو کی دستخطی مہم شروع کی اور یوپی سے بائیس لاکھ دستخط جمع کیے اور ہر دستخط کو چیک کرایا اور اس محضر کو صدر جمہوریہ کی خدمت میں پیش کیا کہ وہ دفعہ ۳۴۷ کی رو سے اُردو کو یوپی میں سرکاری زبان تسلیم کرلیں۔ اس درخواست کا کوئی جواب نہیں آیا اور آ بھی نہیں سکتا تھا۔ یوپی ہندوستان کی سب سے اہم ریاست ہے۔ اس میں ووٹروں کی سب سے

بڑی تعداد ہے اور یہ ووٹ سنسکرت آمیز ہندی کی تائید ہی سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ اُردو کو دوسری سرکاری زبان ماننے کے معنی یہ تھے کہ ہندی کی اہمیت کم ہوجاتی اور اردو اپنی ملنساری اور شیرینی سے دوبارہ چھا جاتی۔ کوئی صدر یا کوئی حکمراں پارٹی اتنی بڑی ریاست یا اتنے بڑے ووٹ بینک کو ہاتھ سے کھونے کے لیے تیار نہیں ہو سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ یوپی میں ابھی تک اُردو کو اس کا حق نہیں مل سکا۔

میں نے ذاکر صاحب کے سامنے اس بات کا بڑے ادب سے ذکر کیا تھا کہ ہمارے آئین و دستور میں دو دفعات ہیں جن کی مدد سے ہم اُردو کا حق منوا سکتے ہیں۔ ایک تو یہی دفعہ ۳۴۷ ہے جس میں صدر اگر وہ مطمئن ہو اور چاہے تو کسی ریاست کی قابلِ لحاظ آبادی کی سہولت کے لیے جس کو وہ لوگ بولتے ہوں سرکاری زبان کا درجہ دے سکتا ہے۔ اس دفعہ کی رو سے صدر، مختارِ کُل ہے لیکن اسی نسبت سے اس کی ذمّے داری بھی بہت زیادہ ہے۔ ذاکر صاحب نے اپنے محضر کی تیاری میں اسی دفعہ کی مدد لی تھی۔

دوسری دفعہ ۳۴۵ ہے جس میں ریاست کی مجلسِ قانون ساز کو یہی اختیار دیا گیا ہے کہ وہ ایک یا زیادہ زبانوں کا سرکاری اغراض کے لیے استعمال کر سکتی ہے۔ اس دفعہ کی رو سے ریاست کے نمائندے اور مجلس قانون ساز کے اراکین، فیصلے میں شریک ہوں گے اور وہ فیصلہ اوپر سے نافذ نہیں ہوگا بلکہ نیچے سے عائد ہوگا۔ اور اس کی بنیاد زیادہ خوش آیند اور مستحکم ہوگی۔

ذاکر صاحب یہ سُن کر بہت خوش ہوئے اور انھوں نے یوپی کے سربرآوردہ اراکین کو اپنا ہمنوا بنانے کی کوششیں کیں جن میں ان کو ایک حد تک کامیابی بھی ہوئی۔ یہ کوششیں ان کی وفات کے بعد جناب وشوا ناتھ پرتاپ سنگھ کے زمانے تک جاری رہیں۔

میں نے ۲۴؍ فروری ۱۹۷۴ء کو حیدرآباد میں ایک سیمنار "اُردو اور آئینِ ہند" کے موضوع پر منعقد کیا تھا اس میں بیرسٹر سردار علی خاں اور جناب عابد علی خاں اڈیٹر سیاست اور بہت سے معززین حیدرآباد شریک تھے ان سب نے اس پر زور دیا کہ ہمیں دفعہ ۳۴۵ کی مدد لینا چاہیے۔

میں نے حیدرآباد کے اس سیمنار کے انعقاد سے پہلے ڈاکٹر تاراچند سے بھی اس موضوع پر گفتگو کی تھی وہ کہتے تھے کہ "دفعہ ۳۴۷ کا راستہ چھوٹا ہے اور اسی کے تحت ہر ریاست میں اُردو کو دوسری سرکاری زبان کا درجہ دینا چاہیے۔ دنیا کے بیشتر ملکوں میں دو یا تین سرکاری زبانیں ہیں، آخر اُردو والوں کو یہ سہولت کیوں نہ دی جائے جب کہ ہندوستان کی چودہ زبانوں میں اُردو ہی اکیلی وہ زبان ہے جو ہندو اور مسلمانوں کی روایتوں کی ترجمانی کرتی ہے جو ہندی رائج کی جارہی ہے وہ بدیسی انگریزی سے زیادہ مشکل ہے اور ہندوستان کے کسی علاقے میں نہیں بولی جاتی۔

جناب صدر! بات نکلی ہے تو ایک جملۂ معترضہ کہنے کی اور اجازت چاہتا ہوں۔

میرے عزیز دوست علی سردار جعفری نے مختلف زبانوں کے ادیبوں کی دستخطیں حاصل کی تھیں تاکہ اُردو کو اس کا جائز حق دیا جائے۔ اس محضر کو وہ وزیر اعظم مسز اندرا گاندھی کو پیش کرنا چاہتے تھے لیکن وہ کسی مجبوری کی وجہ سے خود حاضر نہ ہوسکے، انھوں نے یہ خدمت میرے سپرد کی۔ وفد میں کمیونسٹ پارٹی کے لیڈر بھی شامل تھے۔ ان کو دیکھتے ہی مسز گاندھی کہنے لگیں: "اچھا آپ نے بھی اُردو پڑھ لی۔" پھر میری طرف دیکھ کر فرمانے لگیں: "آئین کی دفعہ ۳۴۷ کے تحت ہر ریاست میں اُردو کو سرکاری زبان کا درجہ ملنا چاہیے لیکن یہ کام خوش اسلوبی سے بغیر خون خرابے کے ہونا چاہیے، سب کو ساتھ لے کر۔ شاستری جی کے زمانے میں زبان کے فسادات میں کیا قیامت آئی تھی۔ میں نہیں چاہتی کہ موافقت میں یا مخالفت میں کوئی ایسی صورت پیدا ہو۔"

ذاکر صاحب کی دانش وری کا کمال ہمیں تعلیم کے دائرے میں ملتا ہے۔ میں نے اس کا ذکر سب سے آخر میں کیا ہے اس لیے کہ عام طور پر سب سے لذیذ اور میٹھی چیز آخر ہی میں پیش کی جاتی ہے۔ میں نے نئی تعلیم کی دستاویز کو غور سے پڑھا ہے، میری محرومیٔ بخت کہ مجھے اس میں کوئی نئی بات نہیں ملی۔ اِس اد کھلی کے دھان اُس اوکھلی میں۔ زیادہ تر کوٹھاری کمیشن کی رپورٹ سے استفادہ کیا گیا ہے اور ان ہی کی سفارشات کو جدید تر زبان اور محاورے میں پیش کر دیا گیا ہے۔

ہندوستان میں اعلیٰ تعلیم کا تناسب سب سے زیادہ ہے۔ آکسفرڈ، کیمبرج، ہارورڈ اور

ٹوکیو میں داخلہ بڑی ہی دشواری سے ہوتا ہے۔ جاپان میں تو اکثر طلبہ داخلہ کی دشواریوں سے تنگ آکر خودکشی کر لیتے ہیں۔ ہمارے یہاں اعلیٰ تعلیم کے دروازے، ہر کس و ناکس کے لیے کھلے ہوئے ہیں۔ ان کا کام اور کردار اطمینان بخش ہو یا نہ ہو وہ طالب علم رہیں گے۔ یوں قاعدے اور ضابطے سب ہیں بلکہ ہمارے قوانین تعداد میں سب سے زیادہ ہیں لیکن ہمیں اُن پر عمل کرنے کی ہمت نہیں۔

اسکول میں طلبہ کو جو تعلیم دی جاتی ہے وہ ان کے درد کا مداوا نہیں۔ بڑی غیر دلچسپ اور زیادہ تر ٹھوسم ٹھانس ہے۔ اکثر طلبہ پڑھائی اُدھر میں چھوڑ کر چلے جاتے ہیں۔ پٹیل کا کام کرنے لگتے ہیں یا نحرادکا۔ کھیت کے کاموں میں مدد کرتے ہیں یا باغ کی رکھوالی کرتے ہیں یا محنت مزدوری غرض ہم نے تعلیم کے مثلث کو اُلٹا کر دیا ہے۔ اسکول کی تعلیم کم سے کم تر اور اعلیٰ تعلیم، زیادہ سے زیادہ تر۔ اس کا حال بانس کے اُس پیڑ کا سا ہے جس کے تنے پر گانٹھیں ہی گانٹھیں ہیں اور اوپر جا کر کہیں چند پتّے نظر آتے ہیں۔ یا اُس ریل کا سا ہے جو نمود و نمائش کی پٹری پر دوڑی چلی جا رہی ہے، اس کے چاروں طرف اندھیرا ہے اور اندر چند کمروں میں ہلکی ہلکی روشنی ہے۔

ذاکر صاحب نے قومی زندگی کی تعمیر میں تعلیم کا کیا مقام اور منصب ہے اس کو بار بار سمجھایا ہے۔

پٹیل لکچرز میں فرماتے ہیں:

"ہمارا مستقبل بحیثیت قوم کے بڑی حد تک اس پر منحصر ہے کہ ہماری تعلیم کن اصول اور تصوّرات پر مبنی ہے۔ وہ کس طرح انفرادیت کی کامل نشوونما کا لحاظ رکھتی ہے۔ کیوں کر مکمل اور ہم آہنگ انفرادیت کو اجتماعی مقاصد کا پابند بناتی ہے، غرض یہ کہ وہ کہاں تک اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی کی محرم ہے۔"

ذاکر صاحب کا خیال ہے کہ قومی زندگی اور اشتراکی جمہوریت کی روحِ رواں تعلیم صرف تعلیم اور سچّی تعلیم ہے۔ اور یاد رہے کہ "قومی زندگی کی عمارت کبھی مکمل نہیں ہوتی۔ یہ ایک مسلسل عمل ہے اور یہی دائمی عمل ہماری قومی زندگی کی بنیاد ہے۔" ذاکر صاحب نے اسی لیے عملی تعلیم پر

زور دیا ہے۔

اسی لکچر میں آگے چل کر فرماتے ہیں :

"اگر تعلیم اتنی اہم چیز ہے اور غالباً آپ بھی سمجھتے ہیں کہ ہے، تو پھر اس کی از سرِ نو تعمیر کا عظیم الشان مسئلہ اس طرح حل نہیں ہو سکتا کہ دفع الوقتی کے لیے جزوی انتظامات میں کچھ اُلٹ پھیر کردی۔ کسی منزل میں ایک سال بڑھا دیا، کسی میں گھٹا دیا۔ کہیں ایک آدھ مضمون کا اضافہ کردیا۔ بُری درسی کتابوں کو نکال کر اگر مل سکیں تو اُن سے بھی بدتر نصاب میں رکھ دیں۔ اسکول وہی رہے۔ نام بدل دیا اور نہ وہ اس سے حل ہو سکتا ہے کہ تعلیم کے دائرے کو بڑھاتے چلے گئے۔ بغیر اس کے اغراض و مقاصد کو اچھی طرح سمجھے، اور بغیر اس کا لحاظ کیے ہوئے کہ وسائل اور مقاصد میں پوری طرح مطابقت ہے یا نہیں۔ تعلیم ننگے جسم کو کپڑے پہنانے یا کوری تختی پر لکھنے کا نام نہیں ہے۔ تعلیم کے یہ معنی نہیں کہ کسی صنعتی یا معاشی جائزے کی بنا پر یا کسی نظریے کے تقاضے کو پورا کرنے کے لیے ایک من مانے طریقِ تربیت یا وضعِ لباس کو زبردستی لوگوں کے سر منڈھ دیں۔ جمہوری سماج میں تعلیم کا بنیادی اصول ہے کہ اُس بچے کی انفرادیت کا احترام، جسے آگے چل کر ملک کا شہری ہونا ہے۔ اس لیے کہ جمہوریت کی قسمت کا دارومدار اس پر ہے کہ بچے کی صلاحیتیں پوری طرح نشو و نما پائیں اور وہ سماجی تنظیم کو زیادہ منصفانہ اور اخلاقی حیثیت سے مکمل بنانے میں سمجھ کر حصہ لے۔ ہم اسکول کو تربیت کا کارخانہ نہیں بنانا چاہتے جس میں انسان مشینوں کی طرح پہلے سے مقرر کیے ہوئے کاموں سے ڈھل کر نکلیں بلکہ تعلیم اندرونی تشکیل کرے۔ وہ کام جس میں دماغی محنت شامل نہ ہو، وہ کام جس میں ہر نتیجہ غنیمت سمجھا جائے اور برابر تکمیل تک پہنچانے کا تقاضا نہ ہوتا رہے، وہ کام جس میں اپنے اوپر تنقید اور مسلسل ترقی نہ ہوتی رہے، ہرگز تعلیمی قدر نہیں رکھتا۔"

ذاکر صاحب کا تعلق بنیادی مدرسے سے لے کر ثانوی مدرسے اور یونیورسٹی تک سب ہی منزلوں سے رہا ہے اسی لیے وہ تعلیم کی وحدت کا شدید احساس رکھتے ہیں، بالکل فرانس کی یونیورسٹی لی آن کی طرح جہاں ابتدائی سے لے کر یونیورسٹی تک سب ایک واحدہ ہے اور وہ خانوں میں تقسیم نہیں ہے۔

آخر میں یہ عرض کرنا ہے کہ "قومی وجود اور قومی تہذیب کا تحفظ صرف اسے بگڑنے سے بچا کر نہیں ہوسکتا بلکہ اسے بناتے رہنے کا طالب ہوتا ہے۔ آزادی ہو، یا نمو پذیر حیاتِ تمدنی یا اقدارِ عالیہ مطلقہ۔ یہ بس ایک بار حاصل کرنے اور سونپ کر رکھ دینے کی چیزیں نہیں ہیں یہ انہی کو ملتی ہیں یہ انہی کے پاس رہ سکتی ہیں جو ہر دم ان کے از سرِ نو حصول اور ہر دم از سرِ تخلیق کی دشواریاں انگیز کرنے پر تیار ہوں۔"

ذاکر صاحب حیاتیات کے ماہر کی طرح یہ بات جانتے تھے کہ ہر شخص مختلف ہے اور رنگا رنگی اس کرۂ ارض کی نمایاں خصوصیت ہے اور یہی اجتماعی کارناموں کی اساس ہے۔ اسی رنگارنگی کے احترام نے ان کے اندر رواداری، فراخدلی، دانشوری اور فکر و بصیرت پیدا کر دی تھی۔ اس اعتبار سے وہ کمیاب ترین چیز یعنی انسان تھے۔ مولانا روم نے ایک بوڑھے کے متعلق لکھا ہے کہ وہ دن کے وقت لالٹین لیے کچھ ڈھونڈ رہا تھا۔ کسی نے پوچھا: "حضرت کس چیز کی تلاش ہے؟" کہا: "انسان کی۔" فرمایا: "انسان تو کہیں نہیں ملتا۔ میں بہت ڈھونڈا۔" کہا: "جو چیز نہیں ملتی اسی کی تلاش ہے۔" مولانا روم نے یہ بھی لکھا ہے کہ انسان کے لیے آسمان پر اڑنا آسان ہے لیکن زمین پر چلنا دشوار ہے۔ "بر زمین رفتن چہ دشوارش بود۔" ذاکر صاحب نے اپنی فقیر منشی اور درد مندی سے اس منزل کو بھی آسان بنا دیا تھا۔

ذاکر صاحب نے ماہرِ تعلیم کی حیثیت سے جن خیالات کا اظہار کیا وہ نظری اور Abstract نہیں تھے۔ وہ ملک کے مزاج سے، ہمارے سماج سے، ہماری نفسیات، ہماری تہذیب سے بخوبی واقف تھے۔ انھوں نے جن خیالات اور افکار کو پیش کیا ہے ان سب پر عمل بھی کیا۔ اور ان سب کو برت کر دکھلایا اور اپنے اعجازِ عمل سے جامعہ کو ایک تحریک اور ایک تہذیب میں تبدیل کر دیا۔ اُن کی جذباتی زندگی میں بڑی وسعت، بڑی گہرائی اور بڑی پائداری تھی۔

وہ دیدہ ور ادیب، بالغ نظر ماہرِ تعلیم اور ہندوستانی تہذیب کے بڑے دلنواز ترجمان تھے۔ انھوں نے جامعہ ملیہ کو اپنے خونِ جگر سے سینچا۔ علی گڑھ کے کہنہ پیکر میں نیا خونِ زندگی دوڑایا اور ہندوستان کو فکر و نظر اور علم و حکمت کے وہ معیار دیے جو آج بھی ناقۂ شوق کو منزل مراد تک پہنچا سکتے ہیں۔ اس کے لیے عاشقی اور ہنر مندی دونوں کی ضرورت ہے۔ اس لیے کہ تعلیم بغیر اس سنجوگ کے کارآمد نہیں ہو سکتی۔

ذاکر صاحب کی اگر کوئی وراثت ہے تو وہ جامعہ ملیہ ہے۔ مجھے یقین ہے کہ یہاں کے طلبہ اور اساتذہ ان کی اس میراث کو زندہ و تابندہ رکھیں گے اور اُن اقدارِ عالیہ کو زندگی کا حصہ بنائیں گے جو ان کو دل و جان سے عزیز تھیں۔ جامعہ کو جامعہ رہنا چاہیے ورنہ یوں تو گورکھپور بھی ہے اور آگرہ بھی۔ یہ مسئلہ نہ جامعہ کو پوری یونیورسٹی بنانے سے طے ہو سکتا ہے اور نہ اس کا نام ذاکر حسین یونیورسٹی رکھنے سے سلجھ سکتا ہے۔ تعلیم عشق کی ایک جست نہیں ہے یہاں ہتھیلی پر سرسوں نہیں جمتی۔ یہ تو کوششِ ناتمام اور لگاتار تخلیقی عمل کا نام ہے جو مسلسل اور پیہم ہو۔ میرے خیال میں یہی ذاکر صاحب کا پیغام ہے اور یہی اس سمپوزیم کی غایت ہے۔ ◆◆

ذاکر صاحب کا تصوّرِ مذہب

خلیق احمد نظامی

شخصیت کے حقیقی خدوخال اور اس کے محرکات ذہنی کا پس منظر سمجھنے کے لیے انسان کے مذہبی افکار واحساسات کا تجزیہ جتنا ناگزیر ہے، اتنا ہی دشوار بھی ہے۔ بعض اوقات وقتی تاثرات پر بنیادی فکر کا گمان ہونے لگتا ہے۔ کبھی کبھی ماحول کا سراب محرکاتِ ذہنی پر خاموشی سے پردہ ڈال دیتا ہے، کبھی فکر کے سوتے وہاں نظر آنے لگتے ہیں جہاں حقیقت میں ان کا نام ونشان بھی نہیں ہوتا۔ اور ایسا بھی کبھی کبھی ہوتا ہے کہ غیر شعوری طور پر ادا کیے گئے ایک جملے میں ہی افکار کی ساری دُنیا سمٹ آتی ہے اور چشم زدن میں فکر کے سارے دریچے کھُلتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ James Part نے Religious consciousness میں بڑی نفسیاتی بصیرت کے ساتھ اُن عوامل پر بحث کی ہے جن سے معتقدات مذہبی کی تشکیل ہوتی ہے۔ Max webber نے عمرانی حیثیت سے مذہبی فکر کے اجزائے ترکیبی کی تلاش کی ہے لیکن یہ سب کو تسلیم کرنا پڑا ہے کہ انسان کے احساسات اور معتقدات کی دُنیا تک رسائی، جوئے شیر لانے سے کم نہیں۔ یہاں تو انسان خود اپنے افکار کی نیرنگی سے بعض اوقات حیرت زدہ ہو جاتا ہے۔ غالب نے جب اپنے جذبات کی دنیا پر نظر ڈالی تو اُن کو کعبہ اپنے پیچھے اور کلیسا اپنے سامنے نظر آیا۔ عرفی بے اختیار پکار اُٹھا:

تا در بُت کدہ در سایۂ ایماں رفتم

ذاکر صاحب اپنی زندگی میں بہت سے نشیب و فراز سے گزرے، انھوں نے بوریا و مسند و دیبا سب کا تجربہ کیا، زمانے کے سرد و گرم کا مزہ چکھا لیکن ان کے یہاں اس نوعیت کی کوئی فکری یا جذباتی کشمکش نظر نہیں آتی۔ انسان دوستی، خدا بینی اور فرض شناسی نے مذہب کی روح بن کر ان کی شخصیت کو سنوارا تھا اور اس میں وہ یک رنگی اور ہم آہنگی پیدا کر دی تھی جو (Ethical Religion W.H. Salter) کے بقول اس وقت پیدا ہوتی ہے جب مذہب Personal Morality اور Religious Morality دونوں حیثیتوں سے ایک ہی سمت میں رہنمائی کرے۔ وہ ملک کے سب سے اعلیٰ عہدے پر پہنچے، ایسا عظیم عہدہ جو بلاشک کسی بھی ہندوستانی کے لیے باعث فخر و مباہات ہو سکتا ہے۔ لیکن اس عُلوِ مرتبت کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگوں کی نظریں ان کے عہدے کی ظاہری عزّت اور شان پر مرتکز ہو کر رہ گئیں اور ان کی شخصیت کی دلنوازی، افکار کی تابانی اور طبیعت کا سوز و گداز نظروں سے اوجھل ہو گیا۔ ان کی شخصیت نے زبانِ حال سے گلہ بھی کیا:

کم نظر بیتابیٔ جانم ندید
آشکارم دید و پنہانم ندید

لیکن اُن کی زندگی کے آخری دَور نے اُن کی شخصیت پر جو نقاب ڈالا تھا وہ متجسس نگاہیں ہی چاک کر سکتی ہیں۔ ان کو قریب سے دیکھیے تو ایسا محسوس ہوگا کہ رومی کو جس انسان کی آرزو تھی، وہ کچھ ایسے ہی سانچے میں ڈھلا ہوگا!

ذاکر صاحب کی سیرت کی تعمیر میں بعض غیر معمولی صلاحیتوں کا ہاتھ تھا۔ حضرت شاہ حسنؒ کے نفس گرم سے انھوں نے صوفیوں کی وسیع المشربی پائی، مولوی الطاف حسین کے دلِ درد مند نے انھیں اُستاد کے مقام کا پتہ دیا۔ شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ نے زندگی کو کسی شورانگیز مقصد کے تابع کر دینے کا سبق ملا، مولانا محمد الیاسؒ سے مذہب کی اعلیٰ قدروں کا احترام اور اُن سے زندگی میں روشنی حاصل کرنے کا سلیقہ سیکھا اور حکیم اجمل خاں کی صحبت میں دلِ کرب کو دلفریب تبسم کے پردے میں چھپانا سیکھا۔ یہ خصوصیات قوسِ قزح کے رنگوں کی طرح ان کی دلکش شخصیت کا جزو بن گئیں۔

ذاکر صاحب نے مذہبی موضوع پر کوئی علیٰحدہ تصنیف نہیں چھوڑی جس سے ان کے مذہبی شعور کا تجزیہ کیا جا سکے۔ اس لیے اُن کے احساسات وافکار کی دنیا میں اُن کی زندگی کے بعض واقعات ہی کے ذریعے رسائی کی کوشش کرنی پڑے گی۔ یہاں بعض ایسے واقعات سے جو ذاتی علم یا تجربے میں ہیں، مدد لی گئی ہے اور غالباً اس کے علاوہ کوئی دوسری صورت ممکن بھی نہیں ہے۔ جس وقت اہم واقعات کے انتخاب کا خیال آیا تو نہ معلوم کتنی یادیں تازہ ہو گئیں۔ اور نہ معلوم کتنے واقعات یک بہ یک تصوّر میں جگمگا اُٹھے۔ ان میں سے صرف چند کو یہاں رہبر بنا کر ان کے جذبات واحساسات کی دُنیا کا جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے:

(۱) شاید سنہ ۱۹۴۱ء تھا یا ۱۹۴۲ء، گرمی کی صبح تھی لیکن تپش نے ابھی سُہانی فضا پر پورا قابو نہیں پایا تھا۔ میں مولانا محمد الیاسؒ صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا۔ دہلی جاتا تو ان کی خدمت میں حاضری دینا معمول بن گیا تھا۔ اس زمانے میں مولاناؒ کچھ علیل تھے۔ پلنگ پر لیٹے ہوئے تھے۔ نیچے فرش پر ذاکر صاحب بیٹھے تھے۔ سفید کھدّر کی شیروانی اور ٹوپی، گورا رنگ، اس پر کالی بھری ہوئی داڑھی، مجسّم عقیدت کی تصویر بنے ہوئے تھے۔ ذاکر صاحب کو قریب سے دیکھنے کا یہ پہلا موقع تھا۔ میں نے مولاناؒ سے کیفیت مزاج دریافت کی۔ مختصر سا جواب دیا اور فرمایا: میاں کچھ دین کا کام کیجیے۔ میری زبان سے بے اختیار نکلا: حضرت دُعا فرمائیں۔ تکیے سے سر اُٹھا کر بولے: میاں نیت اور ارادہ تو آپ نہ کریں اور پھر کہیں کہ میری دُعا میں تاثیر نہیں!! مولانا کی زبان میں خفیف سی لکنت تھی، جس سے گفتگو کی تاثیر کم ہونے کے بجائے بڑھ جاتی تھی اور ایسا محسوس ہوتا تھا جیسے آبشار کسی پتھر سے ٹکرا کر اور تیز رَو ہو گیا ہو۔ ان کے اس جملے کا مجھ پر اثر ہوا لیکن مجھ سے زیادہ ذاکر صاحب بے چین ہو گئے۔ مولانا کی عادت تھی کہ جب زمین کو نم پاتے تو تخم ریزی میں دیر نہیں کرتے تھے۔ پلنگ پر اُٹھ کر

بیٹھ گئے اور انتہائی جوش میں انسانی ارادے اور تائیدِ الٰہی پر گفتگو کرنے لگے۔ ذاکر صاحب کی آنکھیں آنسوؤں سے ڈبڈبا آئیں اور ہونٹوں کا انداز بول اٹھا۔

پاسِ ناموسِ عشق تھا ورنہ
کتنے آنسو پلک تک آئے تھے!

واپسی پر ذاکر صاحب نے مجھے اپنے تانگے میں بٹھالیا اور جامع مسجد تک برابر مجھ سے مختلف سوال کرتے رہے۔ وہ گفتگو اب ذہن میں محفوظ نہیں لیکن اتنا ضرور یاد ہے کہ جامع مسجد پہنچنے پر بھی ان کے جذبات کی وہ کیفیت ختم نہیں ہوئی تھی۔ تقریباً پندرہ بیس سال بعد ایک موقع پر ذاکر صاحب نے عرفی کا یہ شعر پڑھا:

ملالِ عالمیاں دمبدم دگرگوں است
منم کہ مدتِ عمرم بیک ملال گذشت

پھر فوراً کہنے لگے کہ اس شعر کو پڑھنے کا حق تو صرف مولانا الیاس کو تھا۔ انھوں نے اپنی ساری ذہنی اور قلبی صلاحیتوں کو اس طرح دینی کام میں لگادیا تھا کہ وہ کچھ اور سوچ بھی نہیں سکتے تھے۔ ساری عمر ایک ہی خیال اور لگن میں بسر کردی۔ حد یہ ہے کہ شدید علالت کے زمانے میں ایک دن ان کے بیٹے مولانا محمد یوسف نے ان کے کپڑوں کی صفائی جن پر کچھ نجاست لگ گئی تھی ایسے سلیقے سے کی کہ پانی بدن تک نہ پہنچا۔ بیٹے کی یہ سمجھ داری اور تدبیر دیکھ کر بہت خوش ہوئے اور فرمایا: "اللہ تمھیں دینی معاملات میں ایسا سلیقہ اور صلاحیت عطا فرمائے!"

جو شخص موت کے دروازے پر بھی اپنی زندگی کے مقصد کو فراموش نہ کرے، اس کی روحانی قوت اور عظمت کا اندازہ کون

کر سکتا ہے! اتنا کہہ کر کچھ سوچنے لگے جیسے مولانا کے ذکر نے ماضی کی کچھ یادوں کو جگا دیا ہو۔ مجھے یاد نہیں کہ کبھی مولانا الیاسؒ کا ذکر آیا ہو، اور ایسا اکثر ہوا، اور اُن کے چہرے پر عقیدت کی لہر نہ دوڑ گئی ہو۔ سنا ہے کہ زندگی کے ایک خاص موڑ پر انھوں نے مولانا محمد الیاسؒ کی مجلس سے روشنی لے کر اپنے دل کی دنیا میں اُجالا کیا تھا!

(۲) ایک دن میں نے ذاکر صاحب کو حضرت محبوب الٰہی شیخ نظام الدین اولیاؒ کے ملفوظات فوائد الفواد کا ایک ایسا قلمی نسخہ دکھایا جس کو ایک ہندو راجہ نے اس اعتقاد سے نقل کیا تھا کہ اس کے نقل کرنے والے کے دل میں جو بھی خواہش ہو وہ پوری ہو جاتی ہے۔ بڑی دلچسپی سے پڑھا، پھر فرمایا: "یہ ہے دلوں پر حکمرانی، اس کے حدود مذہبی امتیازات سے بے نیاز تھے۔" ذرا توقف کیا، پھر بولے: "تصوّف کی کتابیں ہم نے بھی بہت نقل کی ہیں حضرت حسن شاہ صاحب اکثر تصوّف کی کتابیں نقل کرنے کے لیے دے دیا کرتے تھے۔ کتابت کرتے کرتے خط میں ایک پختگی آ گئی۔" میں نے کہا: "شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ کے استاد شیخ عبدالوہابؒ جب مدتوں صحرانوردی کے بعد اپنے استاد شیخ علی متقیؒ کے پاس پہنچے تھے تو انھوں نے کتابت کے کام پر لگا دیا تھا تاکہ طبیعت میں یکسوئی پیدا ہو جائے۔" کہنے لگے: "جی ہاں، یکسوئی پیدا ہو یا نہ ہو، اس طرح پتہ مار کر بیٹھنے کی عادت ضرور پڑ جاتی ہے۔"

چند سال بعد ذاکر صاحب نے لکھا:

فوائد الفواد کا ایک نسخہ چاہتا ہوں۔ معلوم نہیں کہاں سے ملے گا۔ آپ ضرور جانتے ہوں گے۔"

پھر کچھ دن بعد لکھا کہ فوائد الفواد کا نسخہ مستعار ہی بھیج دیجیے۔

میں اس کی نقل کرلوں گا۔ میں نے بھیج دیا۔ بعد کو ایک نسخہ کتب فروشں کے یہاں مل گیا۔ میں نے ان کی خدمت میں پیش کردیا۔ لیکن وہ پوری کتاب مستعار لیے ہوئے نسخے سے پہلے ہی نقل کر چکے تھے!

تصوّف کی کتابوں کا مطالعہ ذاکر صاحب بڑے ذوق وشوق سے کرتے تھے۔ ایک بار علی گڑھ میں علالت کے دوران بیس پچیس تصوّف کی کتابیں منگائیں اور دن رات اُن کے مطالعے میں غرق رہنے لگے۔ کہتے تھے کہ "ان کتابوں کے مطالعے میں اپنی بیماری بھول گیا"۔ ایک بار تصوّف کی کتابیں جمع کرنے کا خیال آیا۔ مجھ سے ذکر کیا۔ میں نے فراہم کرنے کا وعدہ تو کرلیا، لیکن حاصل کرنے میں سستی کی۔ کچھ دنوں بعد خط آیا۔ لکھا تھا کہ "کتابوں کے متعلق خدا کرے آپ کی تلاش رائگاں نہ جائے۔ میرا جی ان کتابوں کو پڑھنے کو ہوتا ہے۔"

شیخ نصیر الدین چراغ دہلویؒ کے ملفوظات خیر المجالس کو میں نے ایڈٹ کرکے دکھایا۔ اس زمانے میں وائس چانسلر تھے۔ دیکھ کر خوش ہو گئے، ایک دو مجلس کو بڑے شوق سے پڑھا۔ اور پھر بہترین پریس میں اس کی طباعت کا انتظام کردیا۔ جب کتاب چھپ کر آئی تو لکھا: "اُسے دو مرتبہ پڑھ چکا ہوں۔ اور اب بھی جی چاہتا ہے کہ کبھی کبھی کہیں کہیں سے پڑھ لیا کروں (یہ) پڑھنے اور پاس رکھنے کی کتاب ہے۔" جب ملفوظات پڑھتے تھے تو ان کا تصوّر مشائخ کی مجلسوں میں پہنچا دیتا تھا!

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کا تذکرہ حضرت مولانا فضل رحمٰن بڑے ذوق اور شوق سے پڑھا۔ مجھ سے مولانا کی بہترین تصنیف کے متعلق ایک بار پوچھا تو میں نے اسی کا نام لیا۔ کہنے لگے: "میری بھی یہی رائے ہے۔ یہ کتاب مختصر ہے لیکن بہت موثر اور جاندار ہے۔ خود مولانا علی میاں کو لکھا:

"تذکرہ جس وقت ملا اسی وقت پڑھنا شروع کر دیا اور جب تک ختم نہ کر دیا اسے ہاتھ سے الگ نہ کیا۔ عشق و مستی اور اتباعِ سنت کا ایسا مجموعہ کہاں دیکھنے کو ملتا ہے۔ اس مختصر رسالے کو پڑھ کر ایسا لگا کہ مجھے حضرت کی خدمت میں شرفِ باریابی حاصل ہوگیا۔"

میں نے اپنی انگریزی کتاب حیات بابا فریدگنج شکرؒ کا انتساب اس نشاط آمیز کرب کے نام کیا تھا جب بابا صاحب رات کی تنہائیوں میں یہ رُباعی پڑھ کر گریہ وزاری کرتے تھے:

خواہم کہ ہمیشہ در ہوائے تو زیم
خاکے شوم و بزیر پائے تو زیم
مقصود من بندہ ز کونین توئی
از بہر تو میرم ز برائے تو زیم

ذاکر صاحب نے اس کو پڑھ کر لکھا:

"آپ نے سرِعنوان جو رُباعی دی ہے اور جس خوبی کے ساتھ اپنی عقیدت کے جگر پاروں سے اس بارگاہ فیض کا دروازہ چُنا ہے اس نے کتاب کا مطالعہ شروع کرنے سے پہلے دل و دماغ میں وہ کیفیت پیدا کر دی جس کے بغیر اس میں جانا محرومی کی تلاش میں نکلنا ہے۔"

تصوف کی کتابوں میں اُن کا ذوق آخری دم تک باقی رہا۔ ایسا محسوس ہوتا تھا کہ ان کتابوں کا مطالعہ ان کو جذبات و احساسات کی کسی اور ہی دنیا میں لے جاتا تھا اور ان پر سرشاری کی ایسی کیفیت طاری ہو جاتی تھی جو کئی کئی دن تک رہتی تھی اور جب ملاقات ہوتی تو ایسے ایسے سوالات کرتے کہ اُن کی ذہانت اور ذکاوت دونوں کی داد دینی پڑتی۔ بعض معمولی واقعات سے بڑے فکر انگیز نتائج نکال لیتے تھے۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ

پر انھوں نے مولانا عبید اللہ سندھی کی بصیرت افروز تقریریں سنی تھیں، اور ان ہی کے زاویۂ نگاہ سے شاہ صاحبؒ کے افکار کے مطالعے کے قائل تھے۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ کے مکتوبات کئی بار پڑھنے شروع کیے لیکن شاید پورے نہ کر سکے۔ غالباً وحدت الوجود کے مکتبِ خیال سے ابتدائی زمانے ہی سے ان کا تعلق ان مکتوبات کے مطالعے میں معاون نہ بن سکا۔ اُن کے ذہن میں بارہا یہ خیال آیا کہ ہندوستان کے اسلامی مفکرین کی تصانیف سے اقتباسات شائع کرنے چاہییں اس سے بدگمانی کے بادل چھٹیں گے اور خوشگوار فضا پیدا ہوگی۔ میں نے سرسید کی تصانیف سے کچھ اقتباسات Sir Syed speaks to you کے عنوان سے شائع کیے تو لکھا:

"سرسید کے اہم خیالات کو خود ان کے الفاظ میں پیش کرکے آپ نے پڑھنے والوں پر بڑا احسان کیا ہے۔ میں اسے بار بار دیکھوں گا۔"

جب ملاقات ہوئی تو کہنے لگے۔ اگر آپ ہندوستان کے اسلامی مفکرین علماء اور صوفیہ تصانیف سے اقتباسات اسی طرح تیار کردیں تو میں آپ کو بہت دُعائیں دوں۔ میں نے وعدہ کرلیا لیکن اپنی محرومی کہ اس کام کو مکمل کرنے کی اب تک توفیق نہیں ہوئی۔ انھوں نے میرے اس وعدے کا ذکر بڑی خوشی سے مجیب صاحب سے کیا۔ مجیب صاحب اکثر یہ وعدہ یاد دلاتے تھے۔ کس دل سے بیان کروں کہ جب مجیب صاحب کو ذاکر صاحب کا نام تک یاد نہیں رہا تھا اور وہ صاحب جن سے مجھے اور آپ کو بڑی عقیدت تھی، کہہ کر ان کی یاد دلاتے تھے، اس حال میں بھی اس وعدے کے پورا کرنے کا تقاضا کرتا تھا۔

ذاکر صاحب کا خیال تھا کہ ٹھوس علمی کام سے اسلام کی خدمت بہتر انجام دی جاسکتی ہے۔ بہ نسبت محض جذباتی ہنگامہ آرائی کے۔ علی گڑھ میں جس زمانے میں Religious leaders پر ایجی ٹیشن ہوا انھوں نے طلباء کو سرسید کی مثال یاد دلائی کہ ولیم میور نے جب آنحضرتؐ کی حیات

طلبہ پر متعصبانہ حملے کیے تو سرسیّد اپنے گھر کے برتن تک بیچ کر لندن گئے اور وہاں کی لائبریریوں میں بیٹھ کر اس کا وہ جواب لکھا کہ میور کی کتاب علمی دنیا میں بے وقعت ہوگئی۔

ایک دن تلاوت کلام پاک پر گفتگو نکل آئی۔ میں نے اقبال کا یہ شعر پڑھ دیا:

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزول کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازیؔ، نہ صاحب کشاف

کہنے لگے یہ تو بہت اونچا مقام ہے۔ لیکن قرآن کا Rhythm اتنا زبردست ہے کہ روح کے مضراب کو چھیڑے بغیر نہیں رہتا۔ کچھ عرصے بعد یوسف صاحب سے معلوم ہوا کہ ذاکر صاحب تہجّد کے وقت بڑی خوش الحانی سے کلام پاک کی تلاوت کرتے تھے۔ مولانا عبدالماجد دریابادی نے انھیں تہجّد کے وقت مصلّے پر دیکھا تھا!

(۳۱) ایک دن فجر کے وقت ٹہلتے ہوئے ذاکر صاحب بغیر اطلاع غریب خانے پر تشریف لے آئے۔ ان کو میرے صبح سویرے اُٹھنے کا علم تھا۔ میں اپنے مُطالعے کے کمرے میں جو برآمدے میں تھا، زور زور سے کچھ فارسی اشعار پڑھ رہا تھا، ہلکے سے کھٹکا کیا، میں نے فوراً دروازہ کھول دیا۔ ایک لمحے کے لیے تو یقین نہ آیا کہ ذاکر صاحب ہیں۔ اور اپنے زور زور سے شعر پڑھنے پر بھی کچھ ندامت سی تھی۔ جب بیٹھ گئے تو میں نے کہا: خانقاہ تھانہ بھون میں ایک دن مولانا عزیزالحسن مجذوب اپنے حجرے میں کچھ پڑھ رہے تھے۔ اچانک مولانا اشرف علی تھانویؒ حجرے میں تشریف لے آئے۔ گھبرا کر کھڑے ہوگئے اور یہ شعر پڑھا:

یہ کون آیا کہ دھیمی پڑگئی لَو شمع محفل کی
پتنگوں کی طرح اُڑنے لگیں چنگاریاں دل کی

اس وقت یہ شعر آپ کے سامنے پڑھنے کو جی چاہتا ہے! ہنسنے لگے بھر
پورے وقت مولانا اشرف علی تھانویؒ کے متعلق گفتگو ہوتی رہی۔ ذاکر صاحب
مشکل سے مشکل سوال کرنے کے عادی تھے۔ اگر ایک سوال کا جواب اطمینان بخش
ملتا تو دوسرا سوال اس سے مشکل کر دیتے۔ اگر ان کی کسی رائے کے احترام
میں اپنی رائے پر اصرار کرنے سے گریز کرتا تو بے اختیار ہنس دیتے اور فرماتے:
میں نے تو یہ اعتراض آپ کے خیال کی پختگی جانچنے کے لیے کیا تھا۔ آپ
خاموش کیوں ہو گئے۔ میں بھی آپ کی رائے سے متفق ہوں لیکن اور دلیلیں
بھی اس کو مضبوط کرنے کے لیے چاہتا ہوں۔ پوچھا: "اُن کو 'حکیم الامت' کیوں
کہتے ہیں؟" اس کا جواب ختم نہ ہوا تھا کہ دوسرا سوال کر دیا: "آپ نے صوفیہ
کی زندگی کا مطالعہ کیا، آپ کو مولانا تھانویؒ میں کیا امتیازی وصف نظر آیا؟"
عرض کیا: "ان میں بے پناہ نفسیاتی بصیرت تھی، اس بصیرت نے اُن کے
ارشاد و تلقین کے انداز اور اصلاح و تربیت کے طریقوں کو انتہائی مؤثر
بنا دیا تھا۔" کہنے لگے: "اپنے اصول اور ضوابط کے معاملے میں وہ بہت سخت
تھے۔ ان کا طریقہ مشائخ متقدمین سے کچھ مختلف تھا!" میں نے عرض کیا:
"ہر زمانے کا مزاج مختلف ہوتا ہے اور اسی کے مطابق تدابیر اختیار کی
جاتی ہیں۔ لیکن وہ سخت نہیں، مضبوط تھے اور اس کا فرق وہ خود اس طرح
بیان کرتے تھے کہ پتھر سخت ہوتا ہے لیکن ٹوٹ جاتا ہے، ریشم کی رسّی
سخت نہیں ہوتی، مضبوط ہوتی ہے اور ٹوٹ نہیں سکتی۔" اس جواب پر
مسکرا دیے۔ پھر صوفیہ کے کارناموں کے سلسلے میں کہنے لگے: "ان خاصانِ
خدا کی زندگی میں بڑی بصیرت ہے۔ ان کے مجاہدوں اور ریاضتوں کی حقیقت
آج لوگ سمجھ نہیں پاتے۔ ان سے شخصیت میں نکھار آتا تھا:

جگر خوں ہو تو چشمِ دل میں ہوتی ہے نظر پیدا"

اقبال کا یہ مصرعہ جس انداز میں انھوں نے پڑھا تھا وہ آج تک تصوّر

میں زندہ ہے !

ذاکر صاحب نے صوفیہ کی طرح مجاہدے نہیں کیے تھے لیکن ان کی جامعہ کی زندگی ایک طویل مجاہدہ تھی۔ انھوں نے اپنے خونِ جگر سے ادارے کی آبیاری کی اور اس طرح کہ ہونٹوں پر مسکراہٹ اور پیشانی پر عزم اور ہمت کے آثار چمکتے رہے۔

(۴) ۱۹۵۶ء میں مسلم یونیورسٹی کا ایک ڈیلی گیشن ذاکر صاحب کی قیادت میں شاہ سعود سے میڈیکل کالج کے سلسلے میں ملنے کے لیے حجاز مقدس گیا۔ اس سفر میں ذاکر صاحب کے مذہبی جذبات کی عجیب کیفیت تھی۔ مدینہ منورہ میں حاضری ہوئی تو آنکھوں سے آنسو رواں تھے اور سراپا درود و سلام بنے ہوئے تھے۔ دو روز بعد یورپ ایک کانفرنس میں شرکت کے لیے جانا تھا۔ منتظمین نے صحیح وقت پر ہوائی اڈے پہنچا دینے کا اہتمام کر دیا تھا۔ لیکن وہاں پہنچے تو دو منٹ پہلے جہاز اڑ چکا تھا۔ منتظمین نے بڑی ندامت سے معذرت کی۔ ذاکر صاحب بولے : "آپ معذرت کیوں کرتے ہیں؟" میری تو دعا قبول ہو گئی اور ایک دن اور زندگی کا مل گیا"۔ وہیں ایک سپاس نامے کا جواب دیتے ہوئے انھوں نے کہا کہ سرزمینِ حجاز " ہدایت عالم کا مرکز" ہے۔ اس ذمے داری کو بھولنا نہیں چاہیے۔ خانۂ کعبہ میں مولانا کرم علی ملیح آبادی مختلف مقامات پر لے گئے اور ان مقامات کی مناسبت سے مختلف دعائیہ آیتیں پڑھتے اور پڑھاتے رہے۔ بالآخر ذاکر صاحب بولے :" مولانا! عربی میں تو بہت سی دعائیں مانگ لیں، اب مجھے کچھ اردو میں دعائیں مانگ لینے دیجیے"۔

(۵) ذاکر صاحب نے علی گڑھ چھوڑنے کا فیصلہ کر لیا تھا۔ ایک میٹنگ میں ملاقات ہوئی تو میں نے درخواست کی کہ کسی دن میرے ساتھ کھانا کھا لیں تو بڑی عزت افزائی ہو۔ بہت روکھے پن سے جواب دیا : "جی نہیں"۔ اس طرح جواب

اُن کی عادت نہیں تھی اس لیے حیرت ہوئی۔ اگلے دن صبح کو فجر کے وقت غریب خانے پر تشریف لائے اور بولے: "کل کی بات آپ کو ناگوار گزری ہوگی۔ میں نے سب دعوتوں سے انکار کردیا ہے۔ لیکن اب پھر جب علی گڑھ آؤں گا آپ کے ساتھ کھانا ضرور کھاؤں گا۔ اس وقت بددل ہوں۔" میں نے کہا: "خیریت ہے! آپ نے جس کامیابی سے اپنا وقت علی گڑھ میں گزارا ہے وہ کب کسی وائس چانسلر کو نصیب ہوا۔ آخر کیا بات ہے؟" بولے: "کچھ دن پہلے مولانا آزاد نے مجھے یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کی چیرمینی کی پیشکش کی تھی۔ ان کے کہنے سے دل میں خواہش پیدا ہوگئی۔ لیکن انھوں نے مجھ سے کچھ کہے بغیر مسٹر دیش مکھ کو چیرمین مقرر کردیا۔ ہمایوں کبیر نے مولانا کو اس طرف متوجہ کیا تو کہا: 'یونیورسٹیوں کے لیے آج کل مضبوط آدمی کی ضرورت ہے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین سے کہہ دیجیے کہ مجھ سے مل لیں' ہمایوں کبیر نے مجھ سے ذکر کیا تو میں نے جواب دیا: 'جی ہاں! مولانا یونیورسٹیوں کے لیے پہلوان مقرر کریں۔ میں اُن سے ملنے کیوں جاؤں۔ میرے گھر سے جتنا فاصلہ ان کے گھر کا ہے اتنا ہی فاصلہ اُن کے گھر سے میرے گھر کا ہے!'"

یہ تفصیل بیان کرنے کے بعد بولے: "وائس چانسلر کا تعلق وزیر تعلیم سے ہوتا ہے۔ اس لیے علی گڑھ چھوڑنے کا فیصلہ کرلیا ہے۔"

برسہابرس بعد جب وہ صدر جمہوریہ کے جلیل القدر منصب پر فائز ہوئے تو میں ان سے ملاقات کے لیے حاضر ہوا۔ دورانِ گفتگو یک بیک میری زبان پر آگیا: "ذاکر صاحب! یونیورسٹی گرانٹس کمیشن سے راشٹرپتی بھون کا بہت فاصلہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کی مصلحت تھی کہ اس نے مختصر راستے سے یہاں بھیجا۔ ایک لمحے کے لیے تو خاموش رہے جیسے بات سمجھ میں نہ آئی ہو۔ پھر بڑی معصومیت سے مسکرائے، ایسی معصومیت جس میں ان کی شخصیت کی ساری دلربائی سمٹ آئی تھی۔ میری طرف بہت غور سے دیکھا، گویا ساری پچھلی گفتگو

میرے چہرے پر پڑھ رہے ہیں، پھر گلوگیر آواز میں بولے: "اللہ کی رحمتوں کی بے پایانی، ہماری آرزوؤں کی تنگ دامنی کا شکوہ کرتی ہے۔" پھر گفتگو غیب اور انسان کو اپنے مستقبل کا علم نہ ہونے پر ہونے لگی۔ اس وقت جملے موتیوں کی طرح زبان سے جھڑ رہے تھے کہنے لگے: "اگر اللہ غیب کا علم انسان کو دے دیتا تو اس میں نہ خوشی کی تاب رہتی نہ غم کی برداشت۔ انسان کی زندگی میں جو جہد و سعی، یاس و امید، کامیابی اور ناکامی کا ہنگامہ ہے، اسی سے زندگی کی تپش ہے۔ انسان اپنی بے صبری میں غیب اور مستقبل کا حال جاننا چاہتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے بڑی مصلحت سے اس کو چشم آدم سے پوشیدہ رکھا ہے۔" ابھی یہ گفتگو جاری ہی تھی کہ سکریٹری نے انتظار کرنے والوں کی فہرست پیش کردی اور میں جلدی سے کھڑا ہوگیا۔

یہ چند بظاہر بے ربط واقعات ذاکر صاحب کے مذہبی احساس و شعور کی تہ تک پہنچنے میں مدد دیتے ہیں۔ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان اور مذہب کی حقیقی روح کو سمجھنے اور اس سے اجتماعی اور انفرادی زندگی کو سنوارنے کا جذبہ، مذہب اور اخلاق کی اعلیٰ اقدار کی سربلندی کے لیے کوشش کرنے والوں کا سچا احترام، ان کی زندگی کی مرکزی حقیقتیں تھیں جو وقت اور حالات سے بے نیاز اُن کی شخصیت کا رُخ اور ان کی جہد و سعی کی نوعیت متعین کرتی رہیں۔

ذاکر صاحب کی ذہنی تربیت میں شاہ حسن صاحب کا بڑا حصہ تھا۔ وہ بڑی دل کش شخصیت کے مالک تھے۔ ان کی فطرت انسان دوست، ان کا مزاج درویشانہ اور مذاق عالمانہ تھا کتابوں کے عاشق تھے، جہاں جاتے کتابوں کے ڈھیر ساتھ ہوتے۔ کبھی کبھی جذب کی کیفیت بھی طاری ہوجاتی تھی۔ ذاکر صاحب کی ان سے عقیدت اور ذاکر صاحب پر ان کی شفقت کا ذکر ڈاکٹر عابد حسین اور ڈاکٹر یوسف حسین دونوں نے کیا ہے، لیکن ضرورت ہے کہ خود شاہ صاحب کی فکر کے منابع سمجھے جائیں تاکہ ان ذہنی اثرات کا صحیح اندازہ ہوسکے جن کے زیرِ سایہ ذاکر صاحب کے مذہبی شعور کی نشو و نما ہوئی تھی۔ شاہ حسن صاحب خلیفہ تھے شاہ طالب حسین مجیب کے، جنھوں نے شاہ عبدالرحمٰن لکھنوی کے مشہور خلیفہ شاہ حسین بخش سے خلافت پائی تھی۔ شاہ عبدالرحمٰن اپنے زمانے

میں وحدت الوجودی فکر کے امام تھے اور مشائخ متقدمین کی عام روش کے خلاف وحدت الوجود پر برسرِ عام گفتگو کرتے تھے۔ شاہ عبدالعزیز دہلوی اور شاہ غلام علی صاحبؒ نے اس پر اعتراض بھی کیا تھا لیکن ان کے انداز میں فرق نہیں آیا۔ انھوں نے کاسرۃ الاسنان، کلمۃ الحق، مفتاح التوحید وغیرہ کتابیں لکھ کر اپنے علمی مرتبے کا لوہا منوایا تھا۔ گنج مرادآباد کے مشہور بزرگ شاہ فضل رحمٰن کے والد ماجد، شاہ اہل اللہ بھی ان کے دامنِ تربیت سے وابستہ تھے۔ خالص مذہبی اور روحانی امکانات سے قطع نظر، تصورِ وحدت الوجود ایک ایسے انسانی ضمیر کی تشکیل پر زور دیتا ہے جو عملاً الخلق عیال اللہ کا قائل ہو اور انسانیت کی سطح پر سارے انسان اس کو ایک نظر آئیں۔

شاہ طالب حسین نومسلم تھے، انھوں نے اپنا مذہب، اپنا گھر، اپنی ساری جائداد شیخ کے قدموں پر نثار کردی تھی۔ گو اپنا آبائی مذہب اور عقیدہ چھوڑ چکے تھے لیکن ذہن آزاد تھا اور مذہبی شعور بیدار۔ ایک مرتبہ شاہ حسن نے کسی ہندو عقیدت مند کے ماتھے پر قشقہ دیکھ کر بھری محفل میں اس پر اعتراض کر دیا۔ حسن شاہ کا یہ انداز ان کو پسند نہ آیا اور سزا کے طور پر انھیں ہندو مرکزوں میں بھیجا تاکہ نفرت اور تنگ دلی کا کوئی نشان ان کے دل پر نہ رہے۔ ان کا خیال تھا کہ نفرت، تنگ دلی اور تعصب سے نہ صرف انسانی سیرت مجروح ہوجاتی ہے بلکہ دوسروں پر اثر انداز ہونے کی صلاحیت بھی دم توڑ دیتی ہے۔ شاہ طالب حسین کا یہ اندازِ فکر ہم آہنگ تھا اس بنیادی مسلک سے جو صوفیہ کرام نے اختیار کیا تھا اور جس کے سہارے انھوں نے دلوں کی دنیا کو جیتا تھا۔ خواجہ معین الدین چشتی کے خلیفہ شیخ حمیدالدین سوالی ناگوریؒ کے ایک مُرید نے غیر مسلم کو کافر کہہ کر مخاطب کیا تو اس پر ناراض ہوئے۔ اپنے عقیدے پر قائم رہتے ہوئے دوسروں کے اندازِ فکر کو سمجھنے کی کوشش کرنا، روحانی طور پر مضبوط انسان ہی کا کردار ہوسکتا ہے۔ امیر خسروؒ کا یہ شعر اس اندازِ فکر کا ترجمان ہے:

اے کہ زبت طعنہ بہ ہندو بری
ہم زوے آموز پرستش گری

شاہ حسن کے سماجی اور مذہبی افکار و نظریات ذاکر صاحب کی فطرت میں اس طرح

رچ بس گئے تھے :

برگ گل میں جس طرح باد سحر گاہی کا نم

انسانیت کا احترام اور مذہبی معاملات میں رواداری کو انھوں نے اپنی زندگی کا موقف بنالیا تھا۔ تعصب اور تنگ نظری کسی میں دیکھتے تو بڑا کرب محسوس کرتے اور اپنے عمل سے ایسی مثال پیش کرتے کہ دوسرا اپنی غلط روش کو محسوس کرنے پر مجبور ہوجاتا! ان کے پیکر میں وسیع مشربی، انسان دوستی اور دردمندی خلق کی ایک دنیا آباد تھی۔ ایک دن صوفیہ کی انسانی ہمدردی پر گفتگو ہورہی تھی۔ میں نے عرض کیا کہ حضرت محبوب الٰہیؒ اپنی مجلس میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا واقعہ بیان فرمایا کرتے تھے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام بغیر کسی کو شریک کیے کبھی کھانا نہیں کھاتے تھے بعض اوقات مہمان کی تلاش میں دور تک چلے جاتے۔ ایک بار ایک کافر مہمان ہوا تو اس کو کھانا کھلانے میں تامل کرنے لگے۔ وحی نازل ہوئی: "اے ابراہیم! ہم اس شخص کو جان دے سکتے ہیں اور تو کھانا نہیں دے سکتا"! کہنے لگے: صوفیہ نے انسان دوستی اور خدمت خلق کو اپنی زندگی کا مقصد و محور بنالیا تھا اور یہی ان کی عالمگیر مقبولیت کا راز تھا۔ اگر یہ اندازِ فکر عام ہوجائے تو محبت و اخلاص کی ایک نئی دنیا وجود میں آجائے۔

فکر اور فطرت دونوں کے اعتبار سے ذاکر صاحب ایک معلّم تھے۔ وہ معلّم نہیں جس کی ذمے داریاں روایتی درس و تدریس کے بعد کمرے کی محدود دنیا میں ختم ہوجاتی ہیں بلکہ وہ معلّم جو اپنی ساری صلاحیتوں کو "آدم گری" کے لیے وقف کر دیتا ہے، جس کا سونا اور جاگنا، جس کی راتوں کا اضطراب اور دنوں کی بے چینی اولاد آدم کو انسان بنانے کی تدبیروں میں صرف ہوتی ہے جو اصلاح کا کام خود مثالی نمونہ بن کر انجام دینا چاہتا ہے جو کسی انسان سے کبھی مایوس نہیں ہوتا۔ ذاکر صاحب نے صوفیہ کی دل کش زندگیوں میں سیرت سازی کا یہی جوہر پایا تھا اور اس کو مشعل راہ سمجھتے تھے۔ تاریخ مشائخ چشت کے پیش لفظ میں لکھتے ہیں:

"شخصیت کی تعمیر کے کام کو جس اہتمام، جس انہماک، جس خلوص اور جس شیفتگی سے اکابر صوفیہ نے انجام دیا اور جس وسیع پیمانے پر اس کام کے انجام دینے میں لوگوں کی مدد اور رہنمائی کی اس کی دوسری مثال تاریخ میں

مشکل سے ملتی ہے۔ اُن کے کارناموں سے، اُن کے مجاہدوں، اُن کی خدمتوں، ان کی تعلیمی تربیتی کوششوں سے واقفیت آج بھی تعمیرِ شخصیت کے دشوار کام میں موثر معاونت کر سکتی ہے۔"

پھر اخلاقی شخصیت کی عظمت کو اس طرح واضح کرتے ہیں :

"خزانۂ کائنات میں اخلاقی شخصیت غالباً سب سے گراں بہا گوہر ہے، فرشتے اس پر رشک کر سکتے ہیں، کرتے ہیں، خالق کائنات اپنے شاہکار پر ناز کر سکتا ہے، کرتا ہے۔"

یہی "اخلاقی شخصیت" برسوں ذاکر صاحب کی جہد و سعی کا مرکز رہی۔ انھوں نے مذہبی اور روحانی اقدار سے آدم گری کا کام لیا۔ وہ قومی زندگی کی فلاح و بہبود کا بھی سب سے موثر ذریعہ صوفیہ کی پاک زندگیوں اور ان کے طریقۂ کار میں پاتے تھے۔ ایک خط میں لکھتے ہیں :

"دعا کرتا ہوں کہ خدا آپ کو اس کام کی تکمیل کی توفیق عطا فرمائے جو آپ نے اپنے ذمے لیا ہے۔ بڑا کام ہے اور بہت اچھا کام۔ دل گواہی دیتا ہے کہ ان بزرگوں کے تذکرے سے جن کا تعارف آپ کرا رہے ہیں کوئی دل کا چراغ کہیں نہ کہیں ایسا روشن ہو سکے کہ جس سے ہماری قومی زندگی کے ظلمت کدے میں کچھ نور پیدا ہو جائے۔"

ذاکر صاحب کا پختہ عقیدہ تھا کہ مذہب میں انسان دوستی کی روایت سے سیرت سازی کے سوا کام میں جو مدد مل سکتی ہے وہ کسی اور ذریعے سے نہیں مل سکتی۔ اخلاق کی کتابوں میں الفاظ ہیں تاثیر نہیں۔ جب تک مثالی کردار سامنے نہ ہو، انسانی فطرت کسی ہدایت و مشورے کو قبول کرنے کے لیے آمادہ نہیں ہوتی۔ ان کا خیال تھا کہ اگر اسلامی مذہبی تعلیم میں اس عنصر کو اُبھارا جائے جو انسانی فلاح اور فوز و کامرانی کا راستہ ہموار کرتا ہے تو پوری فضا بدل جائے اور انفرادی اور اجتماعی دونوں زندگیاں اثر قبول کریں۔ فرماتے ہیں :

"اس سے ایک بہتر ماحول پیدا ہوگا جس میں مذہب لڑنے لڑانے کا ہتھکنڈا نہیں بلکہ زندگی کو معنی و مقصد بخشے گا۔ اس کے لیے ایک اخلاقی و روحانی

اساس مہیا کرے گا۔ اقدار عالیہ سے تعلق اور شیفتگی پیدا کرے گا۔ اپنی
تنویری قوت سے زندگی کو روشن اور اپنی تخلیقی طاقت سے اُسے مالا مال
کر سکے گا۔"

مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے جلسے میں تقریر کرتے ہوئے ایک بار فرمایا:

"شاید اب ہم اسلام کی مرکزی تعلیمات کو قرآن کے انقلاب انگیز پیام سے
اور اس کی عملی انسانی شکل اسوۂ حسنۂ نبویؐ سے ذہنوں اور دلوں میں
پہنچانے پر زیادہ توجہ کریں۔ میرا ارادہ ہے کہ بہترین دینی مفکروں اور معلّموں
کی مدد سے یہ نصاب ترتیب دلاؤں"

ذاکر صاحب کی جامعہ کی زندگی جہاں حقیقتاً خود ان کی شخصیت کی تعمیر ہوئی تھی، ابتلاء و آزمائش، تنگی و بے سروسامانی کی زندگی تھی۔ آزمائش کا یہ "رنج گراں مایہ" انھوں نے مذہب ہی کی مدد سے اُٹھایا تھا۔ حالات کی کوئی برہمی، ماحول کی کوئی ناسازگاری، نہ ان کو اپنے مسلک سے ہٹا پائی، نہ ان کے پائے ثبات میں کوئی لغزش پیدا کر سکی۔ یہ قوت مذہب کی راہ سے آئی تھی اور اس نے ان کی جہد وسعی کو ایک نیا آب و رنگ بخش دیا تھا۔ وہ مذہبیت کی نمائش میں ۔۔ بلکہ اس کی حقیق[illegible] سے وابستگی میں زندگی کا حقیقی مقصد تلاش کرتے تھے۔

جامعہ کے ابتدائی حالات کا ذکر کرتے ہوئے ایک بار کہا تھا:

"عجیب زمانہ تھا وہ جب نشۂ جوانی کے سرمست نوجوانوں پر پہلی بار وہ مخلصانہ
دینی کیفیت طاری تھی جس کا ایک لمحہ بھی کبھی کبھی ساری زندگی کا رنگ بدل
دیتا ہے۔ یہ جوانوں کے ڈر سے نمازیں پڑھنے والے راتوں کو روتے اور
گڑگڑاتے سنائی دیتے تھے۔"

جامعہ کی جوبلی کے موقع پر انھوں نے اپنی روحانی قوت کے سرچشمے کا اس طرح پتہ دیا تھا:

"مجھے وہ وقت یاد ہے . . . . جب علی گڑھ کالج کی مسجد میں ایک وجود مقدس
جلاوطنی، علالت اور تفکرات نے جس کی ہڈیاں پگھلادی تھیں، جس کے چہرے کی

زردی سے معلوم ہوتا تھا کہ غم کی آنچ نے خون کا ایک ایک قطرہ خشک کر دیا ہے، جس کی روشن آنکھیں اس یقین کی غمازی کر رہی تھیں کہ اگرچہ سب کچھ بگڑا ہوا دکھائی دیتا ہے لیکن مردوں کی طرح ہمت کی جائے تو مددِ خداوندی سے بہت کچھ بن سکتا ہے۔ یہ وجود مقدس دیوار کا سہارا لیے بیٹھا ہے . . . .

. . . . صاحبو! یاد رہے وہ جس دیوار کا سہارا لیے بیٹھے تھے وہ خالی اینٹ پتھر کی دیوار نہ تھی، وہ ایمان محکم اور اس ایمان کے نتیجے یعنی ایک عظیم الشان ملّی روایت کی دیوار تھی۔"

حقیقت یہ ہے کہ اسی دیوار کے سہارے ذاکر صاحب نے جامعہ کی بنیادوں کو استوا کیا تھا ؏ فرہاد کی خارا شکنی زندہ ہے اب تک۔

ذاکر صاحب کے ذہن میں قومیت اور اسلامیت کا تعلق کبھی فکری اختلاف یا کش مکش پیدا نہ کر سکا، بلکہ جو لوگ اس کش مکش میں مبتلا تھے، ان کے ذہن صاف کرنے کی بھی انھوں کوشش کی۔ اور کس انداز سے کہتے ہیں:

"مسلمانوں کو جو چیز متحدہ ہندوستانی قومیت سے بار بار الگ کھینچتی ہے اس میں جہاں شخصی خود غرضیاں، تنگ نظری اور دیس کے مستقبل کا صحیح تصور نہ قائم کر سکنے کو دخل ہے، وہاں اس شدید شبہ کا بھی بڑا حصہ ہے کہ قومی حکومت کے ماتحت مسلمانوں کی تمدنی ہستی کے فنا ہونے کا ڈر ہے اور مسلمان کسی حال میں یہ قیمت ادا کرنے پر راضی نہیں، اور میں بحیثیت مسلمان ہی نہیں، سچے ہندوستانی کی حیثیت سے بھی اس پر خوش ہوں کہ مسلمان اس قیمت کے ادا کرنے پر تیار نہیں۔"

سچی بات سچے دل اور سادے الفاظ میں کہی جائے تو اس کی تاثیر کا کیا؟ ذاکر صاحب نے اس سلسلے میں کوئی معذرت آمیز یا Apologetic انداز اختیار کرنے کے بجائے نہایت صاف الفاظ میں بتایا کہ ہندوستان میں اسلام کی مذہبی روایات اور قدریں اگر زندہ حقیقت بن کر نہ رہیں تو یہ خود ہندوستان کی محرومی ہوگی۔ کہتے ہیں:

"اس سے مسلمانوں کو جو نقصان ہوگا سو ہوگا ہی، خود ہندوستان کا تمدن

میں کہاں سے کہاں پہنچ جائے گا :

گرچہ مثل غنچہ دل گیریم ما
گلستاں میرد اگر میریم ما"

آگے چل کر کہتے ہیں :

"یہی وجہ ہے کہ سچے مسلمان ہندوستانی اپنی مذہبی روایات، اپنی تاریخ، اپنی تمدنی خدمات، اپنے تمدن سے توقعات کی وجہ سے اپنے ملّی وجود کو خود اپنے لیے ہی بے بہا نہیں سمجھتے بلکہ ہندوستانی قومیت کے لیے بھی نہایت بیش قیمت جانتے ہیں۔"

اس اندازِ فکر کے سوتے بھی وسیع پس منظر میں اسلام کا مذہبی رول ہندوستان میں سمجھنے سے نکلے تھے اور وہ اسلامی قدروں کا احترام، انسانیت کی اعلیٰ قدروں کے احترام کے مترادف سمجھتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ فوز و کامرانی کے الفاظ اس وقت تک شرمندۂ معنی نہیں ہو سکتے جب تک انسان انسان نہ بنے اور مذہب کی اعلیٰ قدروں کی چاکری میں زندگی بسر کرنا نہ سیکھے۔ مذہب کا مقصد انسانی سماج کو منتشر کرنا نہیں بلکہ وہ اتحاد پیدا کرنا ہے جس سے اولادِ آدم ایک رشتۂ الفت میں پروئی جا سکے۔ مذہب فطرت انسانی کے ان احساسات اور اقدار کو بیدار کرنا چاہتا ہے جن میں انسانی سماج کی فلاح و بہبود کا راز پنہاں ہے۔ اسی لیے وہ جامعہ کے لیے فرمایا کرتے تھے :

"جامعہ ملیہ کا سب سے بڑا مقصد یہ ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کی آیندہ زندگی کا ایک ایسا نقشہ تیار کرے جس کا مرکز مذہب اسلام ہو اور اس میں ہندوستانی تہذیب کا وہ رنگ بھرے جو عام انسانی تہذیب کے رنگ میں کھپ جائے۔"

ان الفاظ میں انھوں نے جامعہ کی شاہراہ مقصود اور منزل دونوں کا پتہ دے دیا ہے۔ ◆◆

ٹوٹتے بکھرتے خوابوں کی داستان

کچھوا اور خرگوش

مجیب رضوی

کچھوا اور خرگوش ذاکر صاحب کا آخری ادبی شاہکار ہے کیوں کہ یہ اُن کے انتقال کے بعد ۱۹۷۰ء میں پہلی بار شائع ہوا ہے. لیکن ستم ظریفی یہ ہے کہ اسے بھی بچّوں کے ادب میں شمار کر لیا گیا ہے اور نیشنل بک ٹرسٹ نے اسی گمان کے تحت بچّوں کی کتاب کی شکل میں اسے چھاپا ہے. سوال یہ اُٹھتا ہے کہ کیا یہ بچّوں کی کہانی ہے؟ سرسری طور پر ورق گردانی کرنے سے ہی یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ اس قدر پیچیدہ ہے اور اس کے تانے بانے اتنے اُلجھے ہوئے ہیں کہ بچّوں کے فہم کی رسائی اس کے موضوع و مواد تک ہو ہی نہیں سکتی. کرداروں نے اپنے اپنے علم کے سلسلے میں گوہر افشانی کرتے ہوئے جن غیر مانوس الفاظ اور گنجلک اسلوب کا سہارا لیا ہے، وہ بچّوں کے معیار سے کہیں زیادہ بلند ہے. اس کہانی میں زیادہ تر انگریزی علمی اصطلاحات عربی زدہ اُردو نما زبان میں ترجمہ کر کے پیش کی گئی ہیں. اس لیے شاید ان کے مفہوم تک انہی "علما" اور "مفکرین" کا ذہن رسا پہنچ سکتا ہے جو اُردو کے لباس میں انگریزی بولنے کے آزادی کے بعد عادی ہو چلے تھے

اگر یہ بچّوں کی کہانی نہیں ہے تو پھر کس قسم کے قاری کے لیے لکھی گئی ہے؟ یہ بچّوں کا نادانستہ دور ہے لیکن ذاکر صاحب نے اسے بڑوں کے لیے لکھا ہے. ذاکر صاحب کی نواسی نیلوفر

نے بتایا کہ اس کہانی کا نام کچھ اس طرح تھا۔ کچھوا اور خرگوش (بچّوں کی کہانی بڑوں کے لیے) لیکن یہ شائع ذاکر صاحب کے انتقال کے بعد ہوئی اس لیے کسی صاحبِ بصیرت نے "بچّوں کی کہانی بڑوں کے لیے" کے ذیلی عنوان کو غیر ضروری سمجھ کر نکال دیا۔ شاید اس کی وجہ یہ ہوئی کہ ذاکر صاحب کو محض بچّوں کا ادیب گردانا گیا اور افسانوی ادب کو ان کی دین پر پردہ ڈالا گیا۔ بعد میں تحقیق کرنے پر پتہ چلا کہ پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی (مرحوم) نے اس کہانی کا مسودہ ملاحظہ فرمایا تھا اور اس کی ایک ٹائپ کاپی بھی انھیں دستیاب ہوئی تھی۔ اس پر ذاکر صاحبؒ خود اپنے قلم سے "بچّوں کی کہانی بڑوں کے لیے" تحریر کیا تھا۔ اس کے علاوہ خود کہانی میں اس کا ثبوت موجود ہے کہ اس کی تخلیق بالغ اور عاقل بڑوں کے لیے ہوئی ہے۔

مولانا عفران کی جو گفتگو ڈاکٹر فی الفور کے گھر پر ہوئی ہے اسے کہانی میں اس طرح پیش کیا گیا ہے:

"مولانا نے فرمایا "بہت شکریہ۔ مگر میں نے ابھی غسل بھی نہیں کیا ہے۔" ڈاکٹر فی الفور بولے " مولانا یہ غسل کی آپ نے خوب کہی۔ کیا آپ پر ہر روز غسل واجب ہوجاتا ہے۔" مولانا کی کتری ہوئی مونچھوں اور ڈاڑھی کے بیچ میں مسکراہٹ کی ایک باریک سی لکیر دکھائی دی۔ بولے "ڈاکٹر صاحب عادت سی ہوگئی ہے۔ واجب کا معاملہ نہیں ہے۔"[۴]

غسل واجب کس وجہ سے ہوتا ہے اور ڈاکٹر فی الفور کا اشارہ کس فعل کی طرف ہے، اس کی تفصیل میں جانا غیر ضروری ہے۔ جناب عبداللہ ولی بخش قادری نے اس عبارت کو اپنے ایک مضمون میں ذاکر صاحب کے طنز و مزاح کے نمونے کے طور پر پیش کیا ہے۔ لیکن اس قسم کا طنز و مزاح ذاکر صاحب کا مہذّب قلم بچّوں کی کہانی میں تحریر نہیں کر سکتا تھا۔ بچّوں سے کیا اپنے خوردوں سے بھی وہ اس طرح کا مذاق روا نہیں سمجھتے تھے۔ اس عبارت کی موجودگی ہی اس بات کی دلیل ہے کہ کہانی بچّوں کے بجائے بڑوں کے لیے لکھی گئی ہے۔

اس کہانی کے سلسلے میں ایک دوسرا سوال یہ اٹھتا ہے کہ ذاکر صاحب نے اپنی زندگی کے سفر کے کس دور میں اسے تخلیق کیا تھا۔ ذاکر صاحب یوں ہی باتوں باتوں میں بہت سی اطلاع دیتے جاتے ہیں اور ایسا وہ اس چابک دستی سے کرتے ہیں کہ کہانی کے تانے بانے میں کو

بھول نہیں پڑنے پاتا۔ اس کہانی کا تمام تر منظر نامہ جامعہ ملیہ اسلامیہ اور اس کے گرد و نواح کے ارد گرد گھومتا ہے۔ اسی ادارے کی تعمیر اور عروج کا سرسری جائزہ لیتے ہوئے ذاکر صاحب لکھتے ہیں۔ "کوئی بیس برس سے اوپر اس مدرسے کو وہاں ہو گئے ہیں۔ سب اسے جان پہچان گئے ہیں"۔[۸] جامعہ ۱۹۲۵ء میں اوکھلا منتقل ہونی شروع ہوئی تھی۔ اس لحاظ سے یہ کہانی اس کے بیس ایک سال کے بعد لکھی جانی چاہیے۔ یعنی ذاکر صاحب نے اسے ۵۶-۱۹۵۵ء میں لکھا ہوگا۔ لیکن جناب عبداللہ ولی بخش قادری کا ماننا ہے کہ جامعہ کی تعمیر ۱۹۳۹ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچی ہے اور اس لیے اگر اس میں بیس سال کی مدّت جوڑ دی جائے تو اس کہانی کی تخلیق تقریباً ۱۹۶۰ء میں ہونی چاہیے۔ لیکن ذاکر صاحب کی نواسیوں ریحانہ اور نیلوفر کا کہنا ہے کہ اس کہانی کی تخلیق ذاکر صاحب بہار کے راج بھون میں کر رہے تھے اور اکثر ٹکڑے ان لوگوں کو کھانے کی میز پر پڑھ کر سنایا کرتے تھے۔ ذاکر صاحب نے ۱۹۵۷ء میں بہار کے گورنر مقرر ہوئے تھے۔ اس طرح یہ کہانی ۵۷ء کے بعد ہی لکھی گئی ہوگی۔ ایک اندرونی شہادت سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے۔ دلی میں ساہتیہ[۹] اکادمی قائم ہونے کا ذکر کہانی میں موجود ہے اور یہ اکادمی ۱۹۵۷ء میں وجود میں آئی تھی۔ اس کے آغاز کا تو پتہ چلتا ہے لیکن یہ کب انجام کو پہنچی اس کے متعلق کچھ یقینی طور پر نہیں کہا جا سکتا۔ اس میں ایسے بہت سے حادثات اور واقعات کی طرف اشارہ موجود ہے جو چھٹی دہائی میں رونما ہوئے ہیں حالانکہ ان کے لیے مواد پہلے سے فراہم ہو رہا تھا۔ اس کہانی کے خالق نے ۱۳ مئی ۱۹۶۲ء کو نائب صدر جمہوریۂ ہند کا عہدہ سنبھالا تھا۔ یہ دور صرف سیاسی ہی نہیں بلکہ ذہنی خلفشار کا زمانہ تھا۔ اسی خلفشار اور آزادی کے بعد کی چپقلش کی عکاسی اس کہانی میں نمایاں طور پر ہوئی ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ ذاکر صاحب اپنے نائب صدارتی دور میں بھی اسی کہانی میں اضافہ کرتے رہے ہیں یا اس کی نوک پلک دُرست کرتے رہے ہیں۔ حالانکہ وہ اس دور میں بے حد مصروف بھی ہو گئے ہیں اور راجیہ سبھا کی صدارت ان کے لیے انتہائی صبر آزما کام ہے۔ ممکن ہے نئے نئے ذہنی رویّوں کو اس میں شامل کرنے کے لیے انھوں نے اس کا مسودہ نئے سرے سے بار بار تیار کیا ہو۔

اس بات پر بھی حیرت ہوتی ہے کہ ذاکر صاحب نے اپنا یہ شاہکار شائع کیوں نہیں

کرایا؟ کیا اس کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ وہ جو کچھ کہنا چاہتے تھے اس کی تصویر ابھی نامکمل تھی؟ یا یہ محض ان کی ذات کا اظہار اور ان کے عہد کے کرب کی داستان ہے جسے وہ اپنے بعد آنے والی نسلوں کے غور و فکر کے لیے بطور ورثے کے چھوڑ جانا چاہتے تھے کیوں کہ یہ ان کی زندگی کے ایسے کے ساتھ ساتھ ملک کی گمرہی اور زوال پذیری کی داستان ہے۔ اس کے منظر عام پر آتے ہی نہ جانے کتنی بحثیں اور نہ جانے کتنے جھگڑے کھڑے ہو جاتے۔ لیکن ذاکر صاحب کو کیا معلوم تھا کہ جس نسل کو وہ یہ دستاویز سپرد کر کے جا رہے ہیں وہ اسے محض بچوں کی کہانی تصور کر کے الماری کی زینت بنا دے گی۔

یہ کہانی کچھوا اور خرگوش کی پشتینی چشمک کے محور پر گھومتی ہے لیکن اس کا آغاز اس وقت سے ہوتا ہے جب جامعہ کی تعلیمی بستی اوکھلا گاؤں کے پاس بس رہی تھی اور کچھ سرپھرے صحرا آباد کرنے اور بنجر پہاڑیوں پر تعلیمی چمن بندی کرنے میں مجنونانہ لگے ہوئے تھے۔ ذاکر صاحب اپنی کہانیوں میں مقامی رنگ بھرنے میں بڑی مہارت رکھتے ہیں اور اس کی وجہ سے کہانی کی آفاقیت کو قطعاً مجروح ہونے نہیں دیتے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کہانی کے کردار جانے پہچانے سے لگتے ہیں — ذاکر صاحب نے جامعہ کے ایک استاد کا حلیہ بیان کیا ہے:

"ایک اُستاد ان کے ساتھ تھے، جن پر دیوانگی اور سرمستی کا رنگ دوسرے ساتھیوں سے کچھ چوکھا ہی تھا۔ یہ عینک لگائے، کندھے پر اپنا لمبا سا رومال لٹکائے، کھدر کی صدری پہنے، جدھر نکل جاتے ان کی مسکراہٹ دیکھ کر پھول، پتے، جانور، آدمی سبھی کھل جاتے۔ اللہ کو پیارے ہو گئے۔ ایسا لگتا ہے کہ مجنوں جو مر گیا ہے تو جنگل اُداس ہے۔" یہ مجنوں مرحوم شفیق الرحمان قدوائی کے علاوہ کوئی اور نہیں ہے جن کا انتقال ۱۹۵۳ء میں ہوا تھا۔ مولانا مغفران کا حلیہ بھی جامعہ کے لیے جانے پہچانے اُستادِ اسلامیات خواجہ عبدالحئی جیسا ہے۔ جو پُرانی جامعہ سے واقف ہے وہ منظور کے نام سے غیر متعارف نہیں رہ سکتا۔ پروفیسر کپچاق، ڈاکٹر فی الفور اور الفیلسوف الہندی بہت سی جانی پہچانی شخصیتوں کا مرکب ہیں جو جامعہ سے لے کر علی گڑھ اور پورے ملک میں پھیلی ہوئی ہیں۔ افسانہ نگار ذاکر حسین نے حسبِ ضرورت کام لے کر کہانی کے بنیادی ڈھانچے کو حقیقت کا جامہ پہنایا ہے۔ حقیقت اور تخیل کی آمیزش کے متعلق خود مصنف نے ڈاکٹر فی الفور سے تبصرہ کرایا ہے: "خارجی حقیقت،

طرح طرح کے ادیب یا شاعر کے شعور میں داخل ہوتی ہے۔ وہاں وہ تخیل کے سہارے ایک نئی حقیقت کی تعمیر کرتا ہے۔ اس عمارت میں نہ جانے کون کون سی خارجی حقیقتیں یکجا ہو جاتی ہیں اور ایک اچھوتی نرالی حقیقت وجود میں آتی ہے۔ یہ خارجی حقیقتوں کو جوڑتا ہے، کسی سے زیادہ لیتا ہے، کسی سے کم اور ان کی آمیزش سے ایک مرکب بناتا ہے۔ اس کی عمارت میں کہیں کی اینٹ ہوتی ہے کہیں روڑا، کہیں سے بہت کہیں سے تھوڑا۔ اس نئی حقیقت کو وہ اپنی قوتِ اظہار کو کام میں لاکر لفظوں کا لباس پہناتا ہے۔"[۵]

اس کہانی کے سارے کردار اپنے تخلیق کار کے ہاتھ کی تپلی ہیں۔ وہ جو کام ان سے لینا چاہتا ہے یہ انجام دیتے ہیں اور وہ جو ان کے منہ سے کہلانا چاہتا ہے یہ کہتے ہیں۔ اصل میں یہ کچھ رجحانات کی نمایندگی کرتے ہیں۔ اسی لیے یہ اکہرے ہیں۔ کہانی کو تہہ دار بنانے میں یہ رول ضرور ادا کرتے ہیں لیکن خود تہہ دار نہیں ہیں۔ اس لیے کردار نگاری کے نقطۂ نظر سے ان میں کوئی خوبی یا ندرت نہیں ہے۔

پنڈت جی یا پنڈت کچھورام یا کچھوا ہی اس افسانے کا بنیادی کردار ہے۔ یہ حالات کے تقاضے کے ساتھ اپنے نام کا چولا بدلتا رہتا ہے۔ اس سے ہماری پہلی ملاقات لسانی ٹکراؤ کو دور کرنے والے ایک پیغامبر کی حیثیت سے ہوتی ہے۔ مولانا غفران کچھوے کی زبان سمجھنے سے قاصر ہیں۔ وہ "پرشن" کا مطلب نہیں جانتے۔ "پریکچھا" کو "پرکچھا" سے خلط ملط کر ڈالتے ہیں اور مارگ کو مرگ سمجھ بیٹھتے ہیں۔ کچھ دیر تک دونوں "اتھوا اتھوا" سے کام چلاتے ہیں اور آخر میں ایک دوسرے کے نفسِ مطلب سے واقف ہو جاتے ہیں اور مولانا لغت کے ذریعے کچھوے کی زبان سمجھنے کے اپنے اصرار کو ترک کر دیتے ہیں۔[۶]

جس دَور میں یہ کہانی لکھی جا رہی ہے وہ لسانی عصبیت کا دَور ہے۔ اُردو ہندی کی منافرت تو تھی ہی لیکن اب انگریزی ہٹاؤ تحریک چل رہی تھی اور ساتھ میں علاقائی زبانوں نے ہندی کے خلاف جنگ و جدل تیز کر دی تھی۔ لسانی صوبوں کی مانگ منوانے کے لیے خود سوزی اور مرن برت کا دور دورہ تھا۔ ذاکر صاحب زبانوں کے ٹکراؤ کے بجائے ان کے میل کے قائل ہیں۔ ان کے لیے زبان، جذبات اور خیالات کو سمجھنے اور سمجھانے کا ذریعہ ہے لیکن آزاد ہندوستان میں زبان منافرت پھیلانے اور

شیرازہ بکھرنے کا وسیلہ بن گئی ہے۔ لیکن ذاکر صاحب لاچار ہیں، وہ محض خاموش تماشائی ہیں۔ گورنر ہیں اس لیے اس موضوع پر زبان بھی نہیں کھول سکتے۔ عہدے کے شکنجے میں وہ جکڑ دیے گئے ہیں۔ اس لیے صرف تڑپ سکتے ہیں۔ ان کی یہ تڑپ اس کہانی کی ہر سطر سے جھانکتی ہے۔ ہندی اور اُردو کے میل سے یہ کہانی لکھی گئی ہے۔ ذاکر صاحب نے ہندی کے الفاظ کو جس مہارت سے استعمال کیا ہے اور جس خوبی سے انھیں اُردو الفاظ سے جوڑا ہے وہ خود اپنے میں مسحور کن بات ہے۔ اس کے ذریعے انھوں نے ہندوستانی زبان کے ایک نئے اسلوب کی داغ بیل ڈالی ہے اور جب بھی یہ اسلوب ہمارے ملک میں رواج پائے گا اور آثار بتا رہے ہیں کہ وہ وقت بہت دور نہیں ہے تو اس کی شروعات کا سہرا یقیناً ڈاکٹر ذاکر حسین کے سر ہوگا۔ اپنی دوسری تحریروں میں بھی ذاکر صاحب یہ اسلوب آزما چکے ہیں جس پر اُردو والوں نے طعن و طنز کا نشانہ بھی بنایا ہے لیکن وہ پیچھے ہٹنے کے بجائے آگے بڑھے ہیں اور اپنی اس آخری ادبی کاوش میں انھوں نے اپنے اسی اسلوب کو نکھارا بھی ہے اور پائدار بھی بنایا ہے۔

لسانی اتحاد کے علمبردار اور تمام زبانوں کی ترقی کے خواہاں ذاکر حسین لسانی بکھراؤ دیکھ رہے ہیں۔ وہ تو صرف گھٹن محسوس کر سکتے ہیں اور کچھ کہہ سُن نہیں سکتے۔ اسی لیے دیش والوں کو اپنا پیغام دینے کے لیے انھوں نے اپنی اس کہانی کو اظہار کا ذریعہ بنایا ہے۔ لاغعفران نے کچھوے سے کہا کہ "مگر پھر کل لغت یا آپ کا شبد کُش (کوش) لاؤں گا تو آپ سے باتیں ہوں گی۔" لیکن کچھوا اس بات سے متفق نہیں ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ "نہیں نہیں ایسی بھی کیا بات ہے۔ دیکھیے تھوڑے سمے میں ہم نے ایک دوسرے کے کتنے شبد جان لیے۔ بات چلے گی تو میں آپ کا مطلب سمجھ لوں گا۔ میرے شبدوں کا ارتھ آپ سمجھ لیں گے۔" ذاکر صاحب کا پیغام یہی ہے کہ بات چلنی چاہیے، الفاظ کے معنی مطالب خود بخود ظاہر ہونے لگیں گے۔ انتظار اور انتجار کے ٹھیک یا نہ ہونے پر بحث کیوں۔ ذاکر صاحب کے لفظوں میں "جو سمجھ میں آجائے وہی ٹھیک ہے۔"[9]

ذاکر صاحب نے ۱۴/اگست ۱۹۳۵ء کو کاشی ودیاپیٹھ کے طالب علموں کو خطاب کرتے ہوئے کہا تھا۔ "ہمارے تعلیم یافتہ لوگ جمہوریت کے لبرل فلسفے کو پڑھ پڑھ کر اور ہرکلیس، پرامیتھیس اور رابنسن کے ناموں اور کاموں اور افسانوں سے متاثر ہو کر اکیلے آدمی کو سماجی زندگی کی اصلیت و

حقیقت اور سماج کو ان اکیلوں کا بس ڈھیر یا انبوہ ماننے لگے ہیں[۱۱]۔ ان کے خیال میں فرد، اکیلا آدمی ہی ذہنی زندگی کا سرچشمہ ہے۔ وہی سوچتا ہے، وہی سمجھتا ہے، وہی سب ذہنی چیزیں پیدا کرتا ہے۔ خیالات اور ذہن کے لحاظ سے وہ اپنی دنیا آپ ہے۔

سماج کو اکیلوں کا ڈھیر سمجھنے والے انگریزی تعلیمیافتہ طبقے کے ہاتھوں میں آزادی کے بعد حکمرانی کی باگ ڈور آئی، بھلے ہی گاندھی جی نے آزادی دلوائی ہو اور تحریک آزادی کی رہنمائی کی ہو۔ اس نئے حکمراں طبقے میں اکثر وہ لوگ تھے جو ذاکر صاحب کے بقول "انگریزی پڑھ لکھ لینے، یا کوئی ہنر سیکھ لینے کا نام تعلیم جانتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ ہر شخص اپنی اپنی ضرورت اور حیثیت کے مطابق جو اور جتنا لکھنا اور پڑھنا چاہتا ہے، لکھ، پڑھ اور سیکھ لیتا ہے۔"[۱۲]

پریم چند کے الفاظ میں کہیں تو جارج کے بدلے گوبند نے حکمرانی شروع کر دی تھی۔ اسی لیے کوئی تبدیلی نہیں ہوئی تھی۔ صرف یہاں وہاں حسب ضرورت اور بطور مجبوری پیوندکاری کی جارہی تھی۔ وہی سیاسی ڈھانچہ اپنالیا گیا تھا جسے مہاتما گاندھی نے "شیطانی" کہا تھا اور معیشت کی اسی طرز کا بول بالا تھا جسے گاندھیائی ماہر اقتصادیات ڈاکٹر کمار اپا نے "بندر بانٹ معیشت" کہہ کر تجزیہ کیا تھا۔ نئی قومی تعلیم کے نظریے کی ضرورت نہیں تھی کیوں کہ سکہ بند سرکاری اسکول، کالج اور یونیورسٹیاں، ایک بنے بنائے ڈھرّے پر پہلے سے ہی کام کر رہی تھیں۔ انھیں صرف مالی وسائل فراہم کرنے کی ضرورت تھی اور ڈھانچے کو پائدار بنانے کے لیے تھوڑی بہت ردّو بدل کرنے پر اکتفا کیا گیا تھا۔ لیکن ڈاکٹر ذاکر حسین تعلیم کو سماج میں تبدیلی لانے کا ذریعہ بنانے کا خواب دیکھ رہے تھے۔ وہ اسے جمود کو توڑنے کا وسیلہ بنانے کی تمنّا رکھتے تھے۔ جس تعلیمی نظام کو اب ملک سینے سے لگائے ترقی کی راہ پر گامزن ہو رہا تھا وہ سامراجی استحصال کو پائدار بنانے اور اُس کے لیے ذہنی اور روحانی اساس فراہم کرنے کے لیے تیار ہوا تھا۔ اس ببول سے سیب حاصل نہیں ہو سکتا۔ یہ زیادہ سے زیادہ نئے حکمراں طبقے کی حکمرانی کے استحکام کی بنیاد مہیا کر سکتا تھا۔ لیکن ڈاکٹر ذاکر حسین اس کے برعکس "چلتے پھرتے کتب خانے" پیدا کرنے کی جگہ "تندرست سچے آدمی" پیدا کرنے کے لیے قومی تعلیم کا ایک نظام پیدا کرنے کی کوشش میں ۱۹۲۰ء سے لگے ہوئے تھے۔

اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے کہ اگر ہمارا تعلیمی نظام ہمارے ہاتھ میں ہو تو ہم کیا

کریں گے ذاکر صاحب نے سوالیہ انداز میں اپنا قومی تعلیم کا خاکہ کاشی ودّیا پیٹھ کے طلبا سے خطاب کرتے ہوئے پیش کیا تھا:

"کیا اس وقت (آزادی کے بعد) بھی مدرسے اور قوم کی زندگی میں اتنا ہی کم تعلق ہوگا جیسا کہ اس وقت ہے یا بچپن ہی سے ایسے موقعے بھی ہلا کریں گے جن سے ہر ہندوستانی کے دل میں یہ بات بیٹھ جائے کہ قوم کی سیوا کر کے ہی وہ اپنی ترقی کی راہ نکال سکتا ہے؟ کیا اس وقت بھی ہمارے مدرسے خود غرضی اور شخصی مقابلے ہی کے عملی سبق دیا کریں گے اور دوسروں کی خدمت اور مدد کے موقعے ان میں ناپید ہوں گے؟ کیا اس وقت بھی مدرسوں کو بس اس سے سروکار ہوگا کہ علم سکھا دیا لیکن علم کے برتنے اور سیرت پر اثر انداز ہونے کا کوئی سامان نہ ہوگا؟ کیا اس وقت بھی ہمارا نصاب ایسا ہی چوں چوں کا مُربّہ ہوگا جیسا کہ اب ہے، کیا اس وقت بھی ہر چیز کو مضمون بنا کر اور نصاب میں شامل کر کے بچّے کے لیے مصیبت اور اس کی تعلیم کے لیے بے اثری کا سامان کیا جائے گا؟" [۱۲]

قومی تعلیم کا یہی المیہ کچھوا اور خرگوش کا موضوع ہے۔ سکّہ بند تعلیم کے ہی پروفیسر کیجاق، ڈاکٹر فی الفور اور الفیلسوف الہندی نمایندے ہیں۔ یہ سب چلتے پھرتے کتب خانے ہیں علم کے برتنے اور سیرت پر اثر انداز ہونے سے بے بہرہ ہیں۔ ان کا علم ہونٹوں تک محدود ہے۔ یہ نہ اُن کے خون میں سرایت کر سکا ہے اور نہ ان کی روح میں اُتر سکا ہے۔ کثیر مطالعے سے ان کا حافظہ کمزور ہو گیا ہے اس لیے یہ نوٹوں کے ذریعے علمی اشتہار چھپواتے رہتے ہیں لیکن کچھوا اس کہانی کا اہم کردار ہی نہیں بلکہ اس کا اصلی ہیرو ہے۔ اس کے خول میں زندگی کے نہ جانے کتنے مرقعے پوشیدہ ہیں۔ مولانا غفران نے "نیک دل بھولا سا بوڑھا" کہہ کر ڈاکٹر فی الفور سے اس کا تعارف کرایا ہے۔ لیکن یہ اسّی پچاسی سال کا بوڑھا نہیں، یہ تو چار ایک سو سال کا پُرانا خرانٹ ہے۔ مصنف نے اسے "سعیِ پیہم" اور "بیداری" کی علامت کے طور پر پیش کیا ہے۔ لیکن اصل میں یہ ہزاروں برس سے چلی آرہی ہندوستانی تہذیب کا تسلسل ہے۔ یہ تاریخ کے آتار چڑھاؤ جھیلتا

ہوا، بُری آندھیوں سے ٹکراتا ہوا اور بکری تھپیڑوں کا منہ موڑتا ہوا اس حال تک پہنچا ہے جس کے نقش ذاکر صاحب نے اپنی کہانی میں اُبھارے ہیں۔ ذاکر صاحب نے محض کچھوے سے متعلق اپنی بے انتہا معلومات سے کہانی کو بوجھل بنانے کے لیے ڈاکٹر فی الفور کی زبان سے اس کی عالمی اہمیت کو اجاگر نہیں کیا۔ کچھوا امریکہ اور ایشیا کے بہت سے باشندوں کے نزدیک ذی حیات ہستی ہے۔[۱۴] وہ یونان، مصر، روما، ہندوستان اور چین میں موجود ہے کیوں کہ وہ قدیم تہذیبوں کا محافظ ہے۔ اسی لیے ہندوستان میں اسے وشنو کے دوسرے اوتار کا درجہ حاصل ہے کیوں کہ وشنو ترموریتوں میں سے ایک ہیں اور خالقِ کائنات نے اپنی کائنات کی حفاظت اور نشوونما ان کے سپرد کی ہے۔ قدیم ترین انسان منڈاری کول (آدی باسی) اس کی پوجا کرتے ہیں۔ "یجروید میں اسے پانی کا مالک کہا گیا ہے، اتھروید میں یہ "کاشیپ" کے نام سے پرجاپتی کے پہلو بہ پہلو دکھائی دیتا ہے یا یہ خود پرجاپتی ہے جس کے لیے "سویم بھو" کی صفت آئی ہے یعنی قائم بخود۔ ست پتھ برہمن میں ذکر ہے کہ جب پرجاپتی نے اور چیزیں بنالیں تو خود کچھوے کا روپ اختیار کر لیا۔ یہ بہت رواوار ہے۔ پروفیسر کپچاق کو پروفیسر کشیپ کہہ کر مخاطب کرتا ہے اور ڈاکٹر فی الفور کو پنڈت جی بھودے کہہ کر ان سے بات کرتا ہے۔ مولانا غفران اُسے دھیان گیان والے منش دکھائی پڑتے ہیں۔ وہ اپنے مدِمقابل خرگوش کو راجکمار کہہ کر ہی پکارتا ہے وہ کاشیپ ہے یعنی 'کشیپ' کی اولاد۔ یہ ایک رشی بھی ہیں اور اس لفظ کے معنی کہکشاں کا ایک تارا بھی۔ یہ کشیپ ہے کیوں کہ 'کشیپ' کی مختلف بیویوں سے سُر، اَسُر، انسان، جانور اور طیور سبھی جاندار وجود میں آئے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ ایک پُرانا عام ہندوستانی بھی ہے۔ یہ پنڈت ہے لیکن برہمن نہیں ہے بلکہ مردِ حق ہے۔ اس کا خمیر وہی ہے جس سے مردِ مومن بنتا ہے۔ یہ سعیٔ پیہم ہے۔ بقول ذاکر صاحب کے کھٹ کھٹ کرتے جاؤ، کچھ نہ کچھ ہو ہی جائے گا۔ یہ دوڑتا تو نہیں ہے لیکن آگے بڑھتا رہتا ہے۔ اسی صبر آزما عمل اور استقلال کی تلقین ذاکر صاحب نے ۱۹۳۵ء میں کاشی ودیا پیٹھ کے طالب علموں کو کی تھی:

"میں سمجھتا ہوں کہ ہمیں بگاڑنا اتنا نہیں ہے جتنا کہ بنانا ہے، ہمارے دیس کو ہماری گردنوں سے اُبلتے خون کے دھارے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ ہمارے

ماتھے کے پسینے کا بارہ ماسی بہنے والا دریا درکار ہے۔ ضرورت ہے خاموش اور سچے کام کی۔ ہمارا مستقبل کسان کی ٹوٹی جھونپڑی، کاری گر کی دھویں سے کالی چھت اور دیہاتی مدرسے کے پھوس کے چھپر تلے بن اور بگڑ سکتا ہے۔ سیاسی جھگڑوں، کانفرنسوں اور کانگریسوں میں کل اور پرسوں کے قضیوں کا فیصلہ ہوسکتا ہے لیکن جن جگہوں کا نام میں نے لیا ہے ان میں صدیوں تک کے لیے ہماری قسمت کا فیصلہ ہوگا اور ان جگہوں کا کام صبر چاہتا ہے اور استقلال۔ اس میں تھکن بھی زیادہ ہے اور قدر بھی کم ہوتی ہے۔"[۱۹]

لیکن آزادی کے بعد سارا زور کانفرنسوں، سیمناروں، کانگریسوں اور ایرکنڈیشن کمروں میں ہونے والی مشاورت پر تھا۔ یہاں ہماری قسمت کا صدیوں کے لیے فیصلہ کیسے ہوسکتا تھا جس کے ذاکر صاحب آرزومند تھے۔

ذاکر صاحب ماضی کو حال سے ملاکر وجدان کی آمیزش عقل سے کرکے دنیا میں ہندوستانی سماج کی علیحدہ اور مخصوص حیثیت قائم کرنے کے لیے ایک قومی نظام تعلیم مرتب کرنا چاہتے ہیں لیکن روشن خیال لوگ اب اسے پسند نہیں کرتے۔ وہ موجودہ ضرورتوں کو سامنے رکھ کر اپنی نئی نسلوں کو سکھانا پڑھانا چاہتے ہیں۔ ان کے لیے بس یہی قومی تعلیم ہے اور باقی سب ڈھکوسلے ہیں۔ ایسی باتیں وہ لوگ بھی کرتے ہیں جو دل سے قوم کی بھلائی چاہتے ہیں اور جن کے دل میں اس بات کی لگن ہے کہ ان کی قوم جلد سے جلد ترقی کرے اور جتنی جلدی سے آگے بڑھ سکتی ہے، بڑھے۔ خود قوم کی خاطر وہ قومی تعلیم کے ذاکر صاحب کے نظریے کو پسند نہیں کرتے۔ ذاکر صاحب کے خیال میں یہ لوگ تعلیم کی ماہیت سے واقفیت نہیں ہیں۔ بس چند بول رٹ لینے یا چند باتیں جان لینے کو تعلیم سمجھتے ہیں[۲۰]۔" لیکن ذاکر صاحب اپنے کچھوے سے دستبردار نہیں ہوسکتے۔ اسی کے لیے تو انھوں نے اپنی زندگی وقف کر رکھی ہے۔ وہ ہماری روایتوں کا پاسبان ہے اور انہی روایتوں اور اشیاء تمدن کے ذریعے وہ نئی نسل کو تعلیم یافتہ بنانا چاہتے ہیں۔ اسی لیے وہ صدر بننے کے بعد سب کے سامنے خود کو انہی اقدار کی خدمت کے لیے وقف کرتے ہوئے اعلان کرتے ہیں: "یہ ان قدیم عوام کی نوخیز ریاست ہے جنھوں نے ہزارہا سال کے عرصے میں اور مختلف نسلی عناصر کے تعاون سے

اپنے مخصوص انداز میں زندہ جاوید اقدار مطلقہ کے حصول کی کوشش کی ہے۔ میں خود ان اقدار کی خدمت کے لیے اپنے کو وقف کرتا ہوں۔"

کچھوا انہی قدیم عوام کا نمایندہ ہے اور اسی کی بہبود کا ذریعہ ذاکر صاحب تعلیمی نظام کو بنانا چاہتے ہیں۔ افراد کی سیرت گری اور ایک اخلاقی سماج کی صورت گری میں وہ ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے کوشاں ہیں۔ اسی جدوجہد کا پھل ہے جامعہ ملیہ۔ اسی لیے انھوں نے جامعہ کی شروعات اور پھر ایک بڑے مدرسے کے قیام کی ایک سرسری رپورٹ اس کہانی کی تمہید کی شکل میں لکھی ہے۔ بظاہر یہ تمہید غیر ضروری معلوم ہوتی ہے۔ اور اصل کہانی سے غیر متعلق سی ہے لیکن باریک بینی سے تجزیہ کرنے پر واضح ہوجاتا ہے کہ اس تمہید کے بغیر وہ تنازعہ اور وہ کش مکش پیدا ہو ہی نہیں سکتی تھی جو کہانی کو آگے بڑھانے میں معاون ہے۔ یہ ذاکر صاحب کے تعلیمی نظریوں کا نچوڑ ہے۔ اس تعلیم کا مقصد عام آدمیوں کے مسائل سے دانش وری کو جوڑنا ہے، ان سے الگ رہ کر مختلف مضامین کے ماہرین تیار کرنا نہیں ہے۔ ذاکر حسین کے مدرسے کے اُستادوں کی دوستی اپنے گرد و نواح کے ہر ذرّے، ہر پیڑ پودے اور ہر چرند پرند سے ہے۔ یہی دوستی ذاکر صاحب کے نظریۂ تعلیم کی بنیادی اساس ہے۔ ذاکر صاحب نے جامعہ کے کارکنوں کی فاقہ مستی اور سرمستی کی بھرپور عکاسی کی ہے۔ وہ سب اپنی ذات کی ترقی کے لیے نہیں بلکہ اپنے کام کے متوالے ہیں۔ یہ اردگرد کے گاؤں کے کسانوں کو مدد پہنچاتے ہیں، انھیں علم سے روشناس کراتے ہیں اور ان کے مسائل کو حل کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ اسی لیے سب اسے جان پہچان گئے ہیں۔ آدمی پہچانے ہوں کہ نہ پہچانے ہوں، کہ آدمی کا کچھ ٹھیک نہیں ہے۔ پر جانور، پیڑ، جمنا کی مچھلیاں جن میں سے بعض اُن کے استادوں سے باتیں کرنے پُل کے ستونوں پر دیکھی گئی ہیں[۱۸]۔ دریا کے کچھوے، پاس کے کھیتوں کے تیتر، خرگوش، سب انھیں جان گئے ہیں[۱۹]۔" ذاکر صاحب نے انہی دوستوں کا ایک قصہ کچھوا اور خرگوش کے عنوان سے سنایا ہے۔

ذاکر صاحب کے نظریات کا نمایندہ کردار مولانا غزان ہیں۔ وہ الٰہیات کے اُستاد ہیں لیکن کچھو رام سے انھیں زبانی نہیں دلی ہمدردی ہے۔ وہ ان کے مسئلے کا تلاش کرنے کے لیے ہر ممکن دروازے پر دستک دیتے ہیں۔ لیکن وہ جن لوگوں کے پاس جاتے ہیں وہ مروّجہ تعلیمی نظام

کے پروردہ ہی نہیں اُس کے پرستار ہیں۔ ان کی طرف سے اپنی مایوسی کا اظہار کرتے ہوئے گھورام کہتے ہیں: "ایک سیدھی سی بات پوچھتے ہیں اور کوئی پتہ نہیں دیتا' نہ جانے کیسی ودّیا ہے ان ودوانوں کی۔" ان عالموں کی باتیں گھورام کے پلے نہیں پڑیں لیکن مولانا عفران بھی کچھ نہیں سمجھے۔ اگر وہ سمجھ پائے تو صرف اتنا کہ "یہ بڑے بڑے علم والے خود بڑے مورکھ ہوتے ہیں۔ ہمارے یہاں کہتے ہیں کہ العلم حجاب الاکبر۔ علم اتھوا ودّیا بہت بڑا پردہ ہے۔ آنکھوں پر پڑ جاتا ہے، کانوں پر پڑ جاتا ہے، دل پر پڑ جاتا ہے۔ بس زبان چلتی ہے۔"[۲۲]

مولانا عفران مذہبی ہیں لیکن سیکولر ہیں۔ وہ کسی طرح کی تفریق روا نہیں رکھتے کیونکہ خدمتِ خلق میں کسی بھید بھاؤ کی گنجائش نہیں ہے۔ ذاکر صاحب نے اپنی اس کہانی میں مذہبی سیکولرزم کو مادی اور لفظی سیکولرزم پر ترجیح دی ہے اور خدمت خلق کو عین عبادت اور ریاضت کا درجہ دیا ہے۔

تعلیم کے رائج الوقت طرز کی پیداوار عالموں کو بچارے بوڑھے گھورے سے کوئی سروکار نہیں ہے کیوں کہ اس طرزِ تعلیم کے تحت تشخیص اور تحقیق پر بہت زور ہے۔ اس میں علم انسان کی خدمت کے لیے نہیں ہے بلکہ کسی مضمون کی اہمیت اجاگر کرنے کے لیے ہے۔ ایسا لگتا ہے صرف ان کا مضمون ہی لوحِ محفوظ پر کندہ ہے۔ ذاکر صاحب نے اس رجحان کی عکاسی پروفیسر کچپاق کے ذریعے کی ہے۔ ان کا مضمون تاریخ ہے اور یہ حیدرآباد کے رہنے والے ہیں کیوں کہ حضرت کا تلفظ "حفت"[۲۳] کرتے ہیں۔ خیالات کے لحاظ سے بائیں بازو کے دانش وروں سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کے لیے تاریخ کا مطلب ہے "قوائے دولت آفریں کی مخصوص اشکال کے تفحص اور ہیئتِ اجتماعیۂ انسانیہ پر ان کے اثرات کی توضیح، معاشرے میں طبقات معاشی کے تصادم کے ناگزیر عواقب و نتائج کی تشریح، محرکات انقلابی کے ظہور و بلوغ کے اسرار و غوامض۔۔۔۔ استعمار اور استحصال کے داخلی تضادوں کی روشن بصیرت اور ان عفریتوں کے مفتوح و معدوم ہونے پر انسانیت کی حقیقی تاریخ کا ایک معروضی نقشہ مرتب کرتا۔"[۲۴] "معمولاً یہ بوڑھوں سے بہت تنگ اور ان کی طرف سے خاصے بدگمان رہتے ہیں[۲۵] لیکن رات کوئی رجعت پسند نوجوان اُلجھ گیا تھا۔"[۲۶] اس لیے یہ بوڑھے کھوسٹ گھورام سے ملنے کو تیار ہو گئے تھے۔ ان کا علم مارکسی اصطلاحات کے شکنجے میں جکڑا ہوا ہے جو تاریخ کی ان کی توضیح اور تشریح سے

بخوبی عیاں ہے۔ انھیں عوام کی بہبود کا علمبردار ہونا چاہیے تھا لیکن ان کا ان سے کوئی واسطہ نہیں
یہ کہانی جس دَور میں لکھی جا رہی ہے اس میں مروجہ طرزِ تعلیم کے بھیانک نتائج سامنے
آنے لگے تھے۔ ہندوستانی قومیت کے استحکام کے بجائے یہ جات برادری خود غرضانہ مانگوں
علاقہ پرستی، مفاد پرستی اور سب سے بڑھ کر فرقہ پرستی کا دَور تھا۔ فرد کی آزادی کے دلدادہ اس
کی بکٹٹ آزادی کا جھنڈا بلند کر رہے تھے، بائیں بازو کے لوگ سماجی بہبود کے خواہاں ضرور
تھے لیکن ان میں اب نظریاتی اختلافات بڑھ رہے تھے اور ۱۹۶۲ء کے بعد بائیں بازو کی تحریک
انحطاط پذیر ہے۔ آخر میں کمیونسٹ پارٹی بھی دو حصّوں میں بٹ جاتی ہے۔ اس طرح سماج کو
"اکیلوں کا ڈھیر" سمجھنے والوں کا ہر طرف بول بالا ہو جاتا ہے۔

۱۹۶۰ء تک پہنچتے پہنچتے ترقی پسند شعراء اور ادیبوں کی سانس پھولنے لگتی ہے اور وہ جدیدیت
کی یلغار کا منہ توڑ جواب دینے سے قاصر ہیں۔ جدیدیت سماج سے بے بہرہ اپنی ذات کے اظہار
کی ادبی تحریک ہے اور یہ اس رجحان کی سخت مخالف ہے جس نے اس کے فلسفے کے مطابق فرد کو
سماج کی دُھرمس کے نیچے کچل ڈالا تھا۔ ان کے لیے فرد اپنے آپ میں ایک دنیا تھا اور سماج سے
اس کا کوئی سروکار نہیں تھا۔ لیکن ذاکر صاحب کا ادبی نظریہ اس سے قطعاً مختلف تھا جس کا اظہار
اس کہانی میں مولانا غفران کی زبانی انھوں نے کیا ہے۔ ادب کیا ہے اس کا جواب ذاکر صاحب
کہہ کر دیتے ہیں :

> "ادب وہ ہوتا ہے جس میں بڑے سُندر شبدوں میں آدمی کے دل کی باتیں
> کہی جاتی ہیں۔ شبدوں میں کبھی ایسی مٹھاس گھول دیتے ہیں کہ گڑ سے زیادہ
> میٹھے لگتے ہیں۔ کبھی وہ روانی دے دیتے ہیں کہ لگتا ہے کہ دریا اُمڈ آیا ہے
> ہے۔ وہ زور بھر دیتے ہیں کہ شبدوں کو ہلا دیں، پہاڑوں کو چیر دیں۔ اس
> میں کہانیاں لکھتے ہیں جو پیڑھیوں تک یاد رکھیں۔ اس میں شبدوں کو ایسے
> جوڑتے ہیں کہ وہ سنتے ہی جی میں اُتر جائیں۔ لوگ انھیں گاتے ہیں.... اس
> میں آدمی کو اپنا حال دکھائی دیتا ہے جیسے آئینے میں کوئی اپنی صورت
> دیکھے۔ ادب ہنساتا ہے، رُلاتا ہے، جی کو گرماتا ہے، ہمّت دلاتا ہے، حوصلہ

بڑھاتا ہے' اور ہمارے ہنر و عیب سب پر کھولتا ہے۔"[24]

لیکن اب ادب میں آدمی کو اپنا حال نظر نہیں آتا بلکہ اس کے اندر فرائڈین تصوّر کے مطابق جو غلاظت بھری ہوئی ہے اس کے مرقعے تحریروں میں بکھرے ملتے ہیں۔ یہ سب کچھ ہونا فطری تھا کیونکہ جو طرزِ تعلیم رائج تھا اس کا منطقی نتیجہ یہی تھا۔ ادبی تحقیق میں ادب پارے کی اہمیت ناپید ہوگئی تھی۔ ادیب کی جگہ اس کے مفصّل حالاتِ زندگی کا جاننا اس کے جماعتی ماحول پر بھرپور نظر درکار تھی۔ ایسے ہی ایک تحقیقی مقالے سے قاری کو ذاکر صاحب نے روشناس کرایا ہے۔ یہ "حضرت فقفوز" پر ڈاکٹر نی الفور نے شائع کرایا ہے اور جس پر مجمع علمی کا اوّل انعام انھیں ملا ہے۔ یہ ۰۰۔، صفحات پر مشتمل ہے جس میں ۳۰۰ صفحوں پر شاعر کے حالاتِ زندگی ہیں اور ان کے حالات کیا ان کے سب معاصرین کی مختصر مگر مستند سوانح عمریاں ہیں اور ۲۵۰ صفحوں میں جماعتی ماحول پر ایسا تبصرہ ہے کہ ہندی اور ایرانی تاریخ پر زمانۂ قدیم سے آج تک کے حوادثِ موثرہ پر طائرانہ نظر پڑجاتی ہے۔ ۵۰۰ صفحے میں ضروری حوالے ہیں۔ کلام جن بحروں میں ہے ان پر بحث ہے اور کلام کے کوئی ۲۰۰ لفظوں کا فرہنگ ہے اور ایک اشاریہ ہے اور ہاں بھول گیا اسی حصے میں اُردو میں فارسی لفظوں کے ا سے متعلق ایک مختـ ر ـ حی بصیرت افروز بحث ہے"[25]۔ تحقیق کا یہی معیار رائج الوقت سکّہ ہے۔ ہمارے ایک دوست جغرافیہ داں تھے اور وہ بڑے فخر سے کہا کرتے تھے کہ اُن کا تحقیقی مقالہ ساڑھے پانچ کلو وزنی ہے۔ اس زبوں حالی کی بھی ذ ـ ابی اُسی طرزِ تعلیم کے سر ہے جو تخصیص پر زور دیتی ہے اور تحقیقی مقالوں کو لیاقت علمی کا معیار جھتی ہے۔

ذاکر صاحب بہت ولولے کے ساتھ علی گڑھ گئے تھے۔ بات یہ نہیں تھی کہ وہ وائس چانسلری کے خواہاں تھے۔ اگر اُن کی یہ خواہش ہوتی تو یہ نہ جانے کب کی پوری ہوچکی ہوتی۔ انھوں نے جامعہ کی نرسری میں کچھ تعلیمی پودے لگائے تھے اور چاہتے تھے کہ ان پودوں کو ایک بڑے رقبے میں لگائیں اور اپنی تجربہ گاہ سے نکل کر انھیں وسیع پیمانے پر پھیلائیں۔ انھوں نے علی گڑھ کی بڑی خدمت کی' اس ادارے کو ڈوبنے سے بچالیا' وہاں کے لوگوں کی ڈوبتی نبضوں میں توانائی کے انجکشن دیے' انھیں پُر اعتماد بنایا' یونیورسٹی کی مالی حالت دُرست کردی لیکن ان کا خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہوسکا۔ وہ اپنی نرسری کا کوئی بھی پودا وہاں کی سرزمین میں نہ لگا پائے۔ اس لیے مایوس ہوکر انھوں نے

یونیورسٹی گرانٹ کمیشن کا چیرمین بننے کی تمنا کی۔ یہ کوئی بڑا عہدہ نہیں تھا جس کی آرزو ڈاکٹر ذاکر حسین کرتے۔ لیکن یہاں اس بات کی گنجائش ضرور تھی کہ وہ چیرمین کی حیثیت سے اعلیٰ تعلیم کے دھارے کو متاثر کر سکیں اور انھیں اپنے خوابوں کی کچھ تعبیر مل سکے۔ لیکن انھیں اس کا موقع ہی نہیں دیا گیا۔ سخت ناامیدی کے عالم میں وہ جامعہ نگر میں واقع اپنے گھر واپس آگئے۔ لیکن یہاں اُن کی تجربہ گاہ کے پودے خس پتوارے ڈھکے ہوئے تھے کیوں کہ اب یہ قومی اہمیت کا ادارہ تھا اور وزارتِ تعلیم کے مداری جس طرح سے اسے نچا رہے تھے ویسا ہی ناچنے پر یہ مجبور تھا۔ اسی مایوسی کی کیفیت میں انھیں بہار کا گورنر بنا دیا گیا۔ انھوں نے سوچا شاید بہار کی یونیورسٹی کے چانسلر کی حیثیت سے وہ تعلیم کے میدان میں کچھ کام کر سکیں۔ انھوں نے اس سلسلے میں کچھ کیا بھی۔ لیکن وہ اب صرف رہنمائی کر سکتے تھے، مشورہ دے سکتے تھے۔ ان مشوروں کو ماننا یا نہ ماننا دوسروں کے ہاتھوں میں تھا۔ ذاکر صاحب کے عہدے بڑھتے گئے لیکن ساتھ ہی ساتھ اُن کی گھٹن بھی بڑھتی گئی، مایوسی انھیں گھیرتی رہی اور عہدوں کی ذمّے داریاں اُن کے ہونٹوں پر تالا لگاتی رہیں۔ غور سے دیکھا جائے تو اسی مایوسی کا اظہار اس کہانی میں ہوا ہے۔ کہانی کے آخر میں ذاکر صاحب کچھوے کی زبانی اپنے اس کرب کو بیان کرتے ہیں اور اُن کا لہجہ مایوسی سے بھرا ہوا ہے اور حالات سے لڑنے کے بجائے وہ خدا کی مرضی اور قسمت کے لکھے پر خود کو چھوڑ کر خود کو تسلّی دینے کی کوشش کرتے ہیں:

> "سب اپنا اپنا کرتو پورا کریں تو اس میں ایشور کی مرضی پوری ہوگی۔ اس مرضی کو جاننا پہچاننا اور اس کے سامنے گردن جھکانا ہی جیون کا انس ہے۔ یہی دھرم ہے، یہی ستیہ ہے، یہی آنند ہے، یہی موکشس ہے۔ یہ جان پہچان، یہ گردن جھکانا ہر ایک کا اپنے اپنے رنگ میں ہوتا ہے۔ اپنی پہچان کو دوسروں کی پہچان سے ناپنا، اپنے گردن جھکانے کے ڈھنگ کو دوسرے کے جھکاؤ سے ٹکرانا، دوسرے کے کرتو کو اپنے کرتو کا ترازو بنانا، یہ سب بھول ہے، بڑی بھول ہے، اور ہم سے یہی بھول ہوئی۔"[۲۹]

اس طرح یہ کہانی ذاکر صاحب کے طرزِ فکر کی شکست اور اُن کی زندگی کا المیہ ہے۔

اس کہانی کا ایک اہم کردار خرگوش ہے۔ اسے مصنف نے بر خود غلط غفلت کی علامت کے طور پر پیش کیا ہے۔ یہ چنچل، منہ پھٹ اور بھوڑوں کا منہ چڑھانے والا ہے۔ یہ "رنگیلا چھبیلا" جوان تھا، "جوانی کی ترنگ میں اتراتا تھا"۔ اصل میں خرگوش اسی طبقے کا نمائندہ ہے جو آزادی کے بعد پیدا ہوا تھا۔ یہ بدتمیز تھا کیوں کہ یہ اپنے بڑوں کے منہ لگتا رہتا تھا اور انھیں بڑھو کہہ کر چڑاتا رہتا تھا۔ مارکسی اصطلاح میں کہیں تو یہ نیا بورژوازی طبقہ تھا۔ حکمرانوں کی پالیسی سے پیدا ہونے والا یہ طبقہ اب سیاست کو اپنی مرضی سے چلانا چاہتا تھا لیکن اجارہ دار بورژوازی اور جاگیردار اسے برداشت کرنے کو تیار نہیں تھے۔ انگریزی تعلیم یافتہ طبقے نے ان کے منہ میں لگام لگا رکھی تھی۔ لیکن اب یہ حکمراں طبقے کے اثرات سے آزاد ہو رہے تھے۔ جس دور میں یہ کہانی لکھی گئی ہے وہ سوتنتر پارٹی کے عروج کا زمانہ تھا۔ جاگیردار اور قومی سرمایہ دار مل کر نہرو اور اُن کی روایت کو پامال کرنے کو اُٹھ کھڑے ہوئے ہیں۔ اصل میں یہ خرگوش انھی کے ہاتھوں تباہ ہوا ہے۔ اس کہانی میں خرگوش کو رامپوری کتا لپک لیتا ہے اور رشید آباد کے چاقو سے اُسے ذبح کر دیا جاتا ہے۔ ایسے تو کوئی بھی کتّا اور کوئی بھی چاقو اس کام کے لیے کافی تھا۔ لیکن افسانہ نگار ذاکر صاحب کسی خاص نہج کی طرف قاری کی توجہ مبذول کرانا چاہتے ہیں۔ رامپوری ہاؤنڈ نواب رامپور سے متعلق ہے کیوں کہ تازی اور گرے ہاؤنڈ کے میل سے انھوں نے ہی اسے پیدا کیا ہے اور رشید آباد خود ذاکر صاحب کے وطن میں ہے جہاں نواب رشید خاں کا مقبرہ نوابی دور کی یاد دلاتا ہے۔ انھوں نے ہی قائم گنج کو بسایا تھا۔ چاقو حالانکہ قریب کے ایک گاؤں اولیا پور میں بنتے ہیں۔ لیکن ذاکر صاحب کو خرگوش کی موت کو جاگیرداری سے جوڑنا تھا۔ اس لیے انھوں نے رشید آباد کے چاقو سے یہ کام کرایا ہے۔ اس ابھرتے طبقے کو سوتنتر پارٹی ہڑپ کر گئی۔ صرف سیاست ہی بے لگام نہیں ہو گئی بلکہ زندگی کے دوسرے شعبے بھی اس سے متاثر ہوئے۔ عقلیت کی جگہ توہم نے لے لی، معقولیت کی جگہ ہٹ دھرمی براجمان ہو گئی۔ جاگیرداری کے بطن سے جات واد، علاقہ پرستی اور فرقہ پرستی ہی جنم لے سکتے تھے۔ ہندوستانی قومیت کا جذبہ گھٹنے لگا اور سماج میں افراتفری کا ماحول پیدا ہو گیا جو آج تک چل رہا ہے۔ ذاکر صاحب نے ایک "اخلاقی ریاست" اور "اخلاقی انسان" کا خواب دیکھا تھا۔ ان کا یہ خواب بھی چکنا چور ہو رہا تھا اور وہ کچھ کر نہیں کر سکتے تھے،

خاموش تماشائی تھے، چاہے یہ بات انھیں کتنی بھی ناگوار کیوں نہ گزر رہی ہو۔ ایسا لگتا ہے کہ خرگوش کی موت کا انھیں افسوس ہے جس کا اظہار انھوں نے کچھوے کے منہ سے کرایا ہے — "تھوک ہے ہمارے بڑھاپے پر اور ہمارے شتابدیوں کے انوبھو پر کہ ہم اس کے چبھتے کنٹیلے شبدوں سے بکھر گئے اور اپنی چھاتی میں اتنے کرودھ کو جی بھر کر پالا۔ اپنی آتما کو گندا کیا اور مورکھ آدمیوں سے سانٹھ گانٹھ کی۔ . . . ہم تو شتابدیاں بتا چکے وہ تو ابھی کل کا بچہ تھا۔ وہ جان سے گیا اور ہم جیسے جاتے ہیں۔ اس سے اچھا تھا کہ ہمیں بھی کچھ ہو گیا ہوتا اور ہم یہ سوچنے کو نہ رہتے۔"[۶] لیکن یہ المیہ تو ہونا ہی تھا، یہ بکھراؤ تو آنا ہی تھا۔ صرف محسوس کرنے اور سوچنے سے کچھ نہیں ہو سکتا تھا۔ یہ المیہ خرگوش کا ہے جو مارا گیا یا کچھوے کا ہے جو سوچنے کے لیے زندہ رہا؟

دراصل یہ کہانی بچّوں کی ہے، بڑوں کی ہے، بزرگوں کی ہے، نوجوانوں کی ہے۔ یہ ذاکر صاحب کی زندگی بھر کے تجربوں اور ان کی زندگی کے اتار چڑھاؤ کی کہانی ہے۔ اس میں کوئی فالتو لفظ نہیں ہے کیونکہ ہر لفظ اور ہر جملہ ایک نئے معنی سے پردہ ہٹاتا ہے۔ یہ ہندوستان کی بدقسمتی کی داستان ہے۔ سوانحی نہ ہوتے ہوئے بھی یہ خود ذاکر صاحب کی اپنی کہانی ہے۔ یہ ان کے ٹوٹتے بکھرتے خوابوں کی دستاویز ہے۔ پھر بھی نہ تو یہ آپ بیتی ہے اور نہ جگ بیتی۔ یہ تو دل بیتی ہے جسے ایک منجھا ہوا فن کار لفظوں کا جامہ پہناتا گیا ہے۔ ◆◆

حواشی

۱۔ کچھوا اور خرگوش کی دوڑ کی کہانی پنچ تنتر سے ماخوذ ہے۔ اس کی تخلیق راجکماروں کو دنیا کے نشیب و فراز سے واقف کرانے کے لیے ہوئی تھی۔

۲۔ اس بات کی اطلاع مجھے ذاکر صاحب کی نواسی نیلوفر نے دی تھی جس کے لیے میں ان کا مشکور ہوں۔

۳۔ شہید جستجو، پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی، صفحہ ۴۷۸

۴۔ کچھوا اور خرگوش، ڈاکٹر ذاکر حسین، نیشنل بک ٹرسٹ، انڈیا، پہلا ایڈیشن، ۱۹۷۰ء، صفحہ ۲۳

۵۔ ایضاً، صفحہ ۸

۶۔ ایضاً، صفحہ ۲۱

- ایضاً، صفحہ ۴۳ ۸- ایضاً، صفحات ۱۱-۱۲ ۹- ایضاً، صفحہ ۱۳

- تعلیمی خطبات، مکتبہ جامعہ، نواں ایڈیشن، ۱۹۸۸ء، صفحہ ۱۵ ۱۱- ایضاً، صفحہ ۱۴

۱- ایضاً، صفحات ۲۲-۲۳ ۱۳- کچھوا اور خرگوش، صفحہ ۳۶ ۱۴- ایضاً، صفحہ ۲۶

۱- ایضاً، صفحہ ۲۶ ۱۶- تعلیمی خطبات، صفحہ ۲۵ ۱۷- ایضاً، صفحہ ۱۷

۱- یہ گھوڑا مچھلیاں ہیں جو جمنا کی نہر میں کثرت سے پائی جاتی تھیں اور اپنا اوپری آدھا دھڑ پانی کے اوپر نکال کر تیرتی پھرتی تھیں۔

۱- کچھوا اور خرگوش، صفحہ ۸

۲- ایضاً، صفحہ ۸

۲- ایضاً، صفحہ ۲۲

۲۲- ایضاً، صفحہ ۴۲

۲۳- ایضاً، صفحہ ۱۵

۲۴- ایضاً، صفحہ ۱۵

۲۵- ایضاً، صفحہ ۱۷

۲۶- ایضاً، صفحہ ۱۹

۲۷- ایضاً، صفحہ ۲۱

۲۸- ایضاً، صفحہ ۳۴

۲۹- ایضاً، صفحہ ۷۱

۳۰- ایضاً، صفحہ ۷۰

ڈاکٹر ذاکر حسین معلّم کی حیثیت سے

تجمّل حسین خاں

سماج میں تعلیم کی اہمیت وافادیت مسلّم ہے اور ہر زمانے میں اس کی اہمیت رہی ہے۔ تعلیم ایک ایسا عمل ہے جو کہ کبھی رُکتا یا ختم نہیں ہوتا۔ تعلیم انسان کے برتاؤ میں، اس کے شعور، احساس اور فکر و نظر میں تبدیلی لاتی ہے۔ تعلیم کو ایک نسل سے دوسری نسل میں منتقل کرنے کا کام معلّم کے ذریعے انجام دیا جاتا ہے۔ اس لیے معلّم اور تعلیم ایک دوسرے کے لیے لازم وملزوم ہیں۔ زمانۂ قدیم سے لے کر آج تک معلّم کی حیثیت اعلیٰ وارفع رہی ہے اور معلّم کو مختلف ناموں سے (جیسے "گرو" یا "اُستاد") پکارا جاتا رہا ہے۔

معلّم ایک رہنما ہوتا ہے اور بغیر رہنمائی کے تعلیم کبھی بھی مکمل نہیں ہو سکتی۔ معلّم ہمارے سماج کا معمار بھی ہوتا ہے۔ وہ طلبا کی شخصیت کی نشوونما کرتا ہے اور ساتھ ہی ان کے لیے صحیح راستے کی نشان دہی بھی کرتا ہے۔ معلّم کا مرتبہ ہندوستان میں ہمیشہ سے بڑا ہی محترم اور معزز رہا ہے، ہر دَور میں، چاہے وہ قدیم ہو یا جدید، معلّم کی حیثیت والدین سے بڑھ کر رہی ہے۔ اسی لیے اس سرزمین میں ایسے معلّم بھی پیدا ہوئے ہیں جو کہ اپنی انفرادیت کی وجہ سے آج بھی یاد کیے جاتے ہیں۔ درونا چاریہ، شنکر آچاریہ، رابندر ناتھ ٹیگور اور ڈاکٹر ذاکر حسین جیسے معلّم اسی ہندوستان میں پیدا ہوئے اور انھوں نے اپنی تربیت سے اپنے شاگردوں میں وہ اوصاف پیدا کر دیے جو کہ ایک اچھا انسان بنانے کے لیے بے حد ضروری ہیں۔ انھوں نے

اپنے طلبار کی ایسی رہنمائی کی کہ جس کی نظیر نہیں ملتی. رہنمائی ایک ایسا عمل ہے جس سے کسی بھی شخص کو اس کی ذات سے متعلق ہر ممکن واقفیت بہم پہنچائی جاتی ہے تاکہ وہ اپنی صلاحیتوں کو اپنی زندگی کے بے شمار مسئلوں کو حل کرنے میں خاطر خواہ طور پر کام میں لاسکے. اس میں محض پیشہ ورانہ رہنمائی شامل نہیں ہوتی بلکہ ہر قسم کی رہنمائی شامل ہے.

ذاکر صاحب، ہندوستان کے ان نامور معلّموں میں سے ایک ہیں جنھوں نے معلّم کی حیثیت سے ہر طرح طلبار کی رہنمائی کی اور اپنے فرائض کو غیر معمولی طور پر نبھایا۔ انھوں نے اپنے طلبار میں غیر معمولی اوصاف پیدا کیے۔ انھیں بعض اعتبارات سے غیر معمولی بھی بنایا۔ ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ انھوں نے شخصیت کے ہمہ گیر ارتقاء اور اس کی مکمل نشوونما پر زور دیا۔ ان کے نزدیک تعلیم کا مقصد محض لکھنا اور پڑھنا ہی نہیں ہے کچھ اور بھی ہے۔ ذاکر صاحب کے یہاں تعلیم کے معنی یہ ہیں:

"ڈاکٹر ذاکر حسین کے یہاں بھی گاندھی جی کی طرح تعلیم کے معنی محض لکھنا پڑھنا سکھانا نہیں بلکہ طالب علم کے دل و دماغ پر اخلاق اور سیرت انسانی کا ایک دیرپا نقش ثبت کرنا ہے۔ وہ چاہتے ہیں کہ بچوں کے ذہنی، جسمانی اور روحانی قوار کی تربیت سماجی خدمت سے متعلق کاموں کے ذریعے کی جائے تاکہ ان میں خدمت کا صحیح جذبہ پیدا ہو سکے۔ انھوں نے انفرادیت کو اجتماعیت کے لیے اور شہریت کو جمہوریت کے لیے ضروری مانا ہے انھوں نے اپنے بس بھر تعلیم کے ذریعے قومی آزادی اور یکجہتی کے لیے کام کیا۔ ملک کی آزادی سے پہلے اپنی تحریروں اور تقریروں میں حصول آزادی پر زور دیا اور آزادی کے بعد تعلیم میں قومی یکجہتی پر زور دیا۔"[1]

ڈاکٹر ذاکر حسین اپنی طالب علمی کے زمانے سے ہی گاندھی جی سے متاثر تھے لیکن قیام جامعہ کے بعد انھیں گاندھی جی کا قرب زیادہ حاصل رہا اور جامعہ کی خدمت کے دوران وہ گاندھی جی کی سرپرستی اور حوصلہ افزائی سے مستفیض ہوتے رہے۔ ذاکر صاحب سب سے پہلے

ایک معلّم تھے بعد میں کچھ اور۔ ان کا تعلیمی نظریہ یہ تھا کہ سماج میں جب تک اچھے افراد نہیں ہوں گے تب تک اچھا سماج وجود میں نہیں آسکتا۔ انھوں نے فرد کی تعلیم کے لیے سماج کو ذمّے دار قرار دیا ہے۔ وہ تعلیم اور سماج کو ایک دوسرے کے لیے ناگزیر خیال کرتے تھے۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ میں انھوں نے جرمنی سے واپس آکر اسی تعلیمی نظریے کو مطمح نظر بنایا۔ اور تعلیم کے ذریعے انھوں نے ایسے انسان اور ایسے طلبار پیدا کرنے شروع کیے جو ملک کی آزادی اور ترقی کے لیے کام کریں اور اچھے شہری بن کر ملک و قوم کا نام روشن کریں جامعہ میں انھوں نے ایک سچے معلّم اخلاق کی زندگی گزاری اور ایک ساتھ شخصیت کی جمالیاتی اور ذہنی تعمیر پر زور دیا۔ مثلاً انھیں پھولوں کا شوق تھا، انوکھے اور نت نئے پتھر جمع کرنا، اس کے علاوہ مصوّری، موسیقی، نقاشی، خطاطی، شاعری اور نادر اشیار کے بھی وہ شیدائی تھے اور ہر کام میں سلیقے کے قائل تھے۔ انھوں نے جامعہ کے طلبار میں اپنے اس مطمح نظر کو جگانے کی بھرپور کوشش کی۔ انھوں نے ۱۹۳۷ء میں گاندھی جی کے ساتھ بنیادی تعلیم کے تصوّر کو عملی جامہ پہنانے کی جدوجہد بھی کی۔

ذاکر صاحب ایک مشفق استاد تھے۔ ان کے دل میں اپنے طالب علموں کے تئیں محبت اور شفقت کا جذبہ جاگزیں تھا۔ وہ اپنے شاگردوں کے ساتھ سخت رویّہ کبھی اختیار نہیں کرتے تھے۔ ہمیشہ محبّت اور نرمی سے پیش آتے تھے۔ شاگردوں کو کبھی زدوکوب نہیں کرتے تھے۔ انھوں نے معلّم کی جو تعریف کی ہے اسی پر ہمیشہ عمل پیرا رہے۔ ذاکر صاحب کے مطابق:

> "اُستاد کی کتابِ زندگی کے سرورق پر "علم" نہیں لکھا ہوتا۔ "محبت" کا عنوان ہوتا ہے۔ اسے انسانوں سے محبّت ہوتی ہے، سماج جن خوبیوں کا حامل ہے، ان سے محبّت ہوتی ہے، ان ننھی ننھی جانوں سے محبّت ہوتی ہے جو آگے چل کر ان خوبیوں کی حامل بننے والی ہیں۔"[۲]

ان سطور میں انھوں نے اُستاد سے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا ہے خود ذاکر صاحب میں یہی تمام اوصاف موجود تھے۔ انھوں نے کبھی بھی اپنی علمیت کا رُعب اپنے طلبار پر نہیں ڈالا بلکہ ہمیشہ محبّت کو شعار بنایا۔ کسی بھی بات کو طلبار پر مسلّط نہیں کیا بلکہ خود کرکے انھیں

دکھایا۔ انھوں نے مدرسہ ابتدائی کے بچوں کے جوتے تک صاف کیے تاکہ وہ بچے ان کے خواب کی تعبیر بن سکیں۔ کھانا ضائع کرنے سے باز رکھنے کے لیے بھی ان کی جھوٹن تک کھانے سے گریز نہیں کیا۔ اور دارالاقامہ کے گندے اور تاریک گوشوں کی خود صفائی کی۔ ان کے زمانے میں جامعہ میں ۱۳/اپریل کو چھوٹے ملازمین جیسے خاکروب، بھشتی وغیرہ کی چھٹی کردی جاتی تھی۔ اور اساتذہ وطلبا ان کی سرکردگی میں ادارے اور بستی کی صفائی ستھرائی کا کام انجام دیا کرتے تھے۔ اس طریقۂ کار کا طلبا پر اثر ہوتا تھا۔ اور ایک معلّم اس سے بہتر اور کیا طریقہ اختیار کرسکتا ہے۔ ذاکر صاحب نے ہر کام کو پہلے خود کیا۔ کسی کام کو کسی پر تھوپا نہیں۔ اور استاد اور شاگرد کے بیچ میں جو خلیج حائل تھی اسے بھرنے کی پوری کوشش کی۔ ایک مثالی اُستاد کا نمونہ پیش کیا۔

اپنے ایک خطبے میں وہ اچھے اُستاد کی تعریف ان لفظوں میں بیان کرتے ہیں:

"اچھے اُستاد کی سب سے پہلی اور سب سے بڑی پہچان یہی ہے کہ اس کی طبیعت کا میلان آپ ہی آپ بچوں اور نوجوانوں کی بنتی ہوئی شخصیتوں کی طرف ہوتا ہے ان ہی میں رہ کر اسے راحت ملتی ہے، ان کے بغیر دُنیا میں پردیسی کی طرح بھٹکتا ہے۔ یہ بس مدرسے کی جماعت ہی میں اُستاد نہیں ہوتا بلکہ ہر وقت اس کا دل اپنے شاگردوں ہی میں اٹکا ہوتا ہے۔" [۳]

اپنے تعلیمی خطبات میں انھوں نے ایک جگہ ماں اور اچھے اُستاد کے بارے میں لکھا ہے کہ جب بچے کی جانب سے دنیا والے مایوس ہوجاتے ہیں تو امید کی کرن ماں اور اچھے استاد کے دل میں باقی رہتی ہے:

"بچے کی طرف سے جب ساری دنیا مایوس ہوجاتی ہے تو بس دو آدمی ہیں جن کے سینے میں امید باقی رہتی ہے ــــ ایک اس کی ماں اور دوسرا اچھا اُستاد!" [۴]

ذاکر صاحب تعلیم کے ذریعے قومی زندگی کو سنوارنا چاہتے تھے اور کافی غور وفکر کے بعد انھوں نے یہ نتیجہ نکالا تھا کہ کتاب یا مرکوز تعلیم کے نظام سے قومیت کی تعمیر نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ

کتاب اور مرکوز تعلیم کے مقاصد محدود ہیں اور اُس کا طریقۂ تعلیم بھی غیر دلچسپ ہے۔ اور نصاب تعلیم بھی سطحی قسم کا ہے اس لیے انھوں نے ایسے تعلیمی نظام کی ضرورت پر زور دیا جو کسی دست کاری یا سماجی کام پر مبنی ہو۔ چنانچہ انھوں نے جرمنی سے واپس آکر اسی تعلیمی نظریے کو جامعہ ملیہ کے مدرسہ ابتدائی اور ثانوی میں رائج کیا۔ بچّوں کی تعلیم کے ساتھ ساتھ ان کی تربیت میں بھی دلچسپی لی۔ نصاب تعلیم میں دست کاریوں اور عملی سرگرمیوں کو خصوصی اہمیت دی۔ صرف کتاب کی تعلیم کو بدل کر کام کی تعلیم دی۔ تعلیم میں ہاتھ کے کام کی اہمیت پر زور دیا۔ گتّے کے کام، لکڑی کے کام، مٹی کے کام، کتائی اور دُھنائی کے کام مدرسوں میں سکھائے گئے، اور ان کے علاوہ بچّوں کا بینک، بچّوں کی دکان، مرغی خانہ، چڑیا گھر، باغبانی وغیرہ دلچسپ کاموں کے ذریعے بھی تعلیم کو زندگی سے مربوط کیا۔ اپنے ایک خطبے میں وہ فرماتے ہیں:

"میرا خیال ہے کہ جب ہم تعلیم کے سلسلے میں کام کا ذکر کریں تو ہمیں وہی کام دھیان میں رکھنا چاہیے جس سے تعلیم ہو، ذہن کی تربیت ہو، آدمی اچھا آدمی بنے۔ میں سمجھتا ہوں کہ آدمی کا ذہن اپنے کیے کو پرکھ کر اس کے اچھے بُرے پر نظر کرکے، ترقی کرتا ہے اور آدمی جب کچھ بناتا ہے یا کوئی کام کرتا ہے، چاہے یہ کام ہاتھ کا ہو چاہے دماغ کا، تو اس کام سے اسے ذہنی تعلیمی فائدہ اسی وقت پہنچ سکتا ہے جب وہ اس کام کا پورا پورا حق ادا کرے، اس کام کے لیے اپنے کو ذرا تجے، اپنے اوپر ذرا قابو پائے۔ کام سے تعلیمی فائدہ وہی اُٹھاتا ہے جو اس کام کا حق ادا کرنے میں اس کام کے ڈسپلن کو اپنے اوپر اوڑھ لے۔ اس لیے ہر کام تعلیمی کام نہیں ہوتا۔ کام تعلیمی جب ہی ہو سکتا ہے کہ اس کے شروع میں ذہن کچھ تیاری کرے۔ جس کام میں ذہن کو دخل نہ ہو وہ کام مُردہ مشین بھی کر سکتی ہے اور اس سے ذہن کی تعلیم یا تربیت نہیں ہوتی۔" [۵]

ذاکر صاحب تعلیم میں کام کی اہمیت کے حامی ہیں لیکن اس کے ساتھ وہ یہ بھی چاہتے

ہیں کہ کام ایسا ہو جس سے تعلیم بھی ہو اور ذہنی تربیت بھی ہو۔ انھوں نے اپنے تعلیمی خطبات میں جن نظریات کا ذکر کیا ہے اسے انھوں نے ایک معلّم کی حیثیت سے نہ صرف اپنایا ہے بلکہ اس کا عملی تجربہ بھی کیا ہے۔ بچّوں کی حکومت کے ذریعے سے انھوں نے بچّوں کو مدرسے کے انتظام میں شریک کیا اور بچوں میں احساسِ ذمّے داری بھی پیدا کیا۔

ذاکر صاحب نے بنیادی تعلیم کی مہم میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ اور بنیادی تعلیم کے اندر حرفے کو مرکزی حیثیت دی گئی۔ مدرسہ ابتدائی میں تعلیم کے منصوبی طریقے کو خاص طور پر برتا گیا۔ بچّوں کے لیے کھیل کود، ورزش، تیراکی وغیرہ کے اہتمام کے علاوہ کھلی ہوا کے مدرسے کا اہتمام بھی کیا گیا۔ سال میں ہفتے عشرے کے لیے سارا مدرسہ آبادی اور بستی سے دور منتقل ہو جاتا تھا۔ سال میں ایک دن کا مدرسہ بھی منایا جاتا تھا تاکہ جامعہ برادری کے لوگ مل جُل کر کام کر سکیں۔ اُس دن مدرسے کے اساتذہ اور کارکن سیر کو نکل جاتے اور مدرسے کی ساری باگ ڈور طلباء کے ہاتھ میں ہوتی۔ مدرسے کے نگراں سے لے کر خاکروب، بھشتی اور چپراسی تک کے سب فرائض بچّے خود ہی انجام دیتے۔ وہ مدرسے کو سجاتے تھے، خود ہی پڑھتے تھے اور خود ہی پڑھاتے تھے۔ اور جلسوں کی صدارت اور انتظام کا کام بھی بچّے ہی سنبھالتے تھے۔ دیواری اخبار، قلمی رسالہ جیسے کام بھی ان ہی سے کرائے جاتے تھے۔ اور جب جامعہ میں کوئی معزز مہمان آتا تو اس کا استقبال بھی بچّوں سے کروایا جاتا۔ جامعہ ملیہ میں جب کسی عمارت کا سنگ بنیاد رکھوایا جاتا تو اس میں کسی بڑے آدمی کو بلایا جاتا تھا لیکن ذاکر صاحب نے بچّوں کو سب سے افضل مانا کیوں کہ ان کے خیال میں آج کے بچّے کل کا مستقبل ہیں۔ اس لیے انھوں نے مدرسے کا سنگِ بنیاد کسی بڑے آدمی سے نہ رکھوا کر جامعہ کے سب سے چھوٹے بچّے سے رکھوایا۔ بقول ذاکر صاحب :

> "اس مبارک رسم کو انجام دینے کے لیے ایک ایسے شخص کا انتخاب کیا گیا ہے جو نہ فرماں رواؤں میں سے ہے نہ ارکانِ سلطنت میں، نہ صاحبانِ دولت میں، نہ اربابِ علم میں، نہ رہبرانِ ملک میں، نہ اکابرِ قوم میں، جو کچھ بھی نہیں ہے مگر سب کچھ ہو سکتا ہے۔ یہ جامعہ کا سب سے چھوٹا بچّہ ہے، اربابِ نظر اس انتخاب کی داد دیں گے اور یہ تسلیم

کریں گے یہ مستقبل کا مالک ہم حال کے غلاموں سے اسی منصب کے لیے
کہیں زیادہ موزوں ہے۔" ۹

بحیثیت ایک معلّم کے ذاکر صاحب کی اہمیت مسلّم ہے جیسا کہ ہم پہلے بھی عرض کر چکے ہیں، انھوں نے کتابی تعلیم کے نصاب کو کام کے تعلیم کا نصاب بنایا اور بنیادی قومی تعلیم کا جو تصوّر انھوں نے پیش کیا تھا اسے نظریاتی بنیادیں فراہم کیں اور ساتھ ہی عملی شکل بھی دی۔ گاندھی جی کے بنیادی قومی تعلیم کے تصوّر کو ذاکر صاحب بروئے کار لائے اور اپنی علمی لیاقت اور علمی تجربے سے اس منصوبے کو ملک کے لیے قابلِ قبول بنایا۔ بقول اکرام صاحب:

"ذاکر صاحب نے بحیثیت معلّم اور مفکّر تعلیمی عمل میں محبّت اور آزادی کی طرف خاص طور سے توجہ دلائی ہے۔ ان کے یہاں وہ آزادی نہیں ہے جو روسو کے یہاں تھی اور وہ محبّت نہیں جو نا سمجھ اور غیر مہذب ماں سے ملتی ہے۔ وہ تو استاد کی توجہ اس آزادی کی طرف دلاتے ہیں جو طلبا، اور اُستاد کے بنائے ہوئے قاعدوں کی پابند ہوتی ہے یا جو ان کے نمائندوں کے بنائے اصولوں کے مطابق کام کرنا سکھاتی ہے۔" ۱۰

ذاکر صاحب ایک ایسے معلّم تھے جنھوں نے تعلیم میں ایک دلچسپی کا عنصر قائم کیا اور اسے کام سے مربوط کیا۔ ساتھ ہی طلبا میں قومی یکجہتی کے عناصر کو بھی پروان چڑھایا اور شخصیت کی قومی تعمیر پر زور دیا۔ انھوں نے ایک مثالی اُستاد کا کردار نبھایا ہے۔ ان کے نزدیک اعلیٰ تعلیمی اداروں کا منصب طلبا کو صداقت اور خدمت کے جذبے کا حامل بنانا ہے۔ ان کے فکر و عمل میں تضاد نہیں بلکہ ہم آہنگی پائی جاتی ہے اور اعلیٰ تعلیم کا مقصد ان کے تئیں یہ ہے کہ وہ نوجوانوں میں خدمت کا شوق پیدا کرے۔

ذاکر صاحب تمام عمر معاشرے اور سماج کو سدھارنے میں لگے رہے۔ انھوں نے اپنی زندگی بڑے ایثار کے ساتھ گزاری۔ زندگی کا آخری حصّہ ملک کی بڑی بڑی ذمّہ داریوں کو سنبھالنے میں گزارا اور اس طرح وہ عظمت و شہرت کے میدان کو سر کرتے ہوئے ملک کے سب سے بڑے منصب پر فائز ہوئے لیکن وہ ہمیں ہر حال میں ایک معلّم ہی نظر آتے ہیں۔

جلسۂ تقسیم اسناد کے موقع پر ایک خطبے میں فرماتے ہیں؛

"اچھے استاد میں یہ صفت ہونا چاہیے کہ ہر کام سلیقے سے کر سکے، چاہے وہ اس کے خاص مضمون سے تعلق رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو۔ جامعہ کے ابتدائی دور میں کام بہت تھے اور کام کرنے والے کم، اس لیے اُستادوں کی مسلسل آزمائش ہوتی رہتی تھی۔ اب کاموں کی تقسیم ہو گئی ہوگی، اور ہر کام کے کرنے والے ہوں گے۔ مجبوری اور معذوری کا احساس انسانی شخصیت کے لیے کبھی مفید نہیں ہوتا، اور میں جامعہ کے ہر اُستاد کو مشورہ دیتا رہا ہوں کہ وہ اپنے خاص مضمون کے علاوہ دو ایک اور کاموں میں جو اس کی طبیعت سے مناسبت رکھتے ہوں، مہارت پیدا کرے۔ لیکن اب صورت کچھ مختلف ہے، اور میں جامعہ کے استادوں کو جامعہ کا ایک اور اہم مقصد یاد دلاؤں گا کہ علم کو تعلیم گاہ میں بند نہ رکھا جائے بلکہ فیاضی اور خوش اسلوبی کے ساتھ زیادہ سے زیادہ لوگوں میں تقسیم کیا جائے۔"[۱]

غرض ذاکر صاحب نے معلّم کی حیثیت سے وہ مقام حاصل کر لیا ہے جو کہ دوامی ہے۔ دنیا انھیں کبھی بھی بھول نہیں سکتی۔ وہ ایسے انسانوں میں تھے جو کہ شاذ و نادر ہی پیدا ہوتے ہیں۔ انسان مر جاتا ہے لیکن اس کے کارنامے دنیا میں زندہ رہتے ہیں۔ ذاکر صاحب آج اس دنیا میں نہیں ہیں لیکن ان کے تعلیمی تصوّرات ہمیں آج بھی جامعہ کے نصاب میں جاری و ساری نظر آتے ہیں۔ آج ذاکر صاحب کی پیدائش کو ایک صدی گزر چکی ہے مگر ان کے مرتبے میں شمّہ برابر بھی کمی واقع نہیں ہوئی ہے۔ ذاکر صاحب آج کے تعلیمی معاشرے کے لیے ایک مینارۂ نور ہیں، ایک مثال ہیں اور ایک مستقل پیغام کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ◆◆

حواشی

۱۔ مفکرین تعلیم، از ڈاکٹر محمد اکرام خاں، ص ۱۹

۲۔ تعلیمی خطبات ، از ذاکر حسین ، ص ۱۵۶

۳۔ ایضاً ، ص ۱۵۶

۴۔ ایضاً ، ص ۱۶۵

۵۔ ایضاً ، ص ۹۵ تا ۹۶

۶۔ ذاکر صاحب کی کہانی ، سعیدہ خورشید عالم ، ص ۲۷

۷۔ مفکرین تعلیم ، ڈاکٹر محمد اکرام خاں ، ص ۱۷۶

۸۔ مستقبل کی طرف "خطبات جلسۂ تقسیم اسناد جامعہ ملیہ اسلامیہ" مرتبین : خواجہ محمد شاہد، خالد کمال فاروقی ، ص ۱۲۴

بامقصد تعلیم*

ذاکر حسین / ترجمہ: مسعود الحق

میرے پاس شہری اور دیہی زندگی سے متعلق نہ تو کوئی فلسفہ ہے اور نہ ہی ان میں سے کسی ایک یا دوسرے کے لیے کوئی جانب داری یا تعصب۔ اس بارے میں بھی مجھے یقین نہیں ہے کہ دیہی اور شہری سماجی زندگی کے مسائل پر غور وفکر کے لیے فلسفے کے مجرد تصوّرات سے بات کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ سوال یہ ہے کہ کیا مفید کام کو خیال کی بنیاد بنانے میں عقلمندی نہیں ہوتی؟ کیا عوام کی دولت کے موثر ذریعوں کے منصوبے بناکر ہم خود عوام سے کچھ نہیں سیکھتے؟ کیا فرد کی کوششوں کے نتائج کی غیرجانب دارانہ جانچ کی مدد سے حالات ہمیں کچھ نہیں سکھاتے؟ جس بات کو عوام اور حالات رد کریں اسے فلسفے کے ذریعے منوایا نہیں جاسکتا ہے اور پھر تعلیم میں ہمارا تعلق اشخاص اور حالات کے علاوہ کس بات سے ہوتا ہے؟ لوگوں کی مادّی اور روحانی احتیاجات کو پورا کرنے کی کوششوں میں ہم اپنا رابطہ اور تعلق افراد سے پیدا کرتے ہیں اور حالات سے ہمارا تعلق ان احتیاجات کی تکمیل کے انتہائی موثر ذریعوں اور طریقوں کی تشکیل کے وقت ہوتا ہے۔ مجھے ایسا لگتا ہے کہ مفید سرگرمی کی حیثیت جڑ اور تنے کی سی ہوتی ہے اور فلسفے کی حیثیت پھول کی۔ اور آپ کے

---

* خطبۂ جلسۂ تقسیم اسناد، رورل انسٹی ٹیوٹ (گاندھی گرام)، ۲۴ر دسمبر ۱۹۶۲ء

ادارے کے ماحول میں' میں دیکھتا ہوں' مصنوعی کوششوں کے بغیر ہی صحت مند جڑوں اور تنومند تنوں نے ابھی سے پھول پیدا کر لیے ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ گاندھی گرام کا خود نام ہی اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ یہاں کام اور خیال کے مابین ایک خوش گوار اعتدال اپنایا جا چکا ہے۔ اچھے مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے اتنے ہی اچھے طریقوں کی تلاش ہوتی ہے کہ کام میں جُٹی ہوئی ایک منضبط اور آزاد کمیونٹی' جتنی توانائی خود جذب کرتی ہے اس سے کہیں زیادہ پیدا کر دیتی ہے۔ مجھے اس بات کا یقین ہے کہ گاندھی گرام ایک ایسا ادارہ ہے جس نے باپو کے دل کو خوش کر دیا ہوتا۔ یہ بات بالکل بجا اور ضرورت کے مطابق ہے کہ ایک رورل انسٹی ٹیوٹ گاندھی گرام کی ایک اہم اور نمایاں خصوصیت ہے۔ پُرانے دنوں میں اُٹھایا جانے والا ایک پریشان کن سوال مجھے یاد ہے۔ بیسک ایجوکیشن کدھر لے جائے گی؟ ہم نے بیسک ایجوکیشن کی وضاحت کی تھی۔ اسے عوام کے بڑے حصّے کے لیے ایک خود کفیل تعلیم ہونا تھا' مادری زبان کو ذریعۂ تعلیم ہونا تھا اور یہ تعلیم حرفے کے وسیلے سے دی جانی تھی۔ اگر ہر چیز منصوبے کے مطابق ہوتی اور ہمارے یہاں مہاتما جی کی سوچی ہوئی تعلیم ہوتی تو ہم نے اپنی [illegible]ت کے ایک بڑے حصّے کی ضرورتوں کو پورا کر دیا ہوتا۔ مگر پھر بھی پیاس اور رجحان رکھنے والی ایک اقلیت' اپنی مجموعی تعداد کے لحاظ سے خاصی مرعوب کُن باقی رہتی۔ ہم نے پوسٹ بیسک اسکولوں بلکہ ان پوسٹ بیسک اسکولوں سے فارغ التحصیل طالب علموں کے لیے خصوصی [illegible] یہ یونیورسٹیوں کے بارے میں سوچا۔ یونیورسٹی ایجوکیشن کمیشن نے دیہی یونیورسٹیوں کی تجویز پیش کی۔ خیال دلکش تھا اور دیہی یونیورسٹی کے کاموں کا ابتدائی خاکہ خاصا معقول تھا مگر غالباً اپنے وسائل کے پیش نظر تجویز بس سے باہر تھی۔ اس لیے چند برسوں کے غور و فکر کے بعد دیہی اداروں کی ایک ایسی اسکیم تیار کی گئی جو زیادہ لائق انصرام تھی۔ یہ دیہی ادارے آگے چل کر کیا بنیں گے اس سلسلے میں کوئی پیشین گوئی نہیں کرنا چاہتا۔ ادارے کی حیثیت سے یہ مجھے معقول بھی لگتے ہیں اور ضروری بھی۔ یہ ادارے دیہی علاقوں کے نوجوان مردوں اور عورتوں کے لیے ہیں جو صرف تعلیم حاصل کرنے کے خواہش مند نہیں ہیں بلکہ وہ ایک بامقصد تعلیم چاہتے ہیں اور یہ مقصد ہے ہمارے دیہی علاقوں کے وسیع و عریض ترقیاتی پروگراموں میں

کسی خصوصی حیثیت سے مدد کرنے کا۔ اس کاروبار کو اگر ہم نے ایک ایسا کام سمجھا جس کے لیے روزگار کا متلاشی ہر شخص مناسب ہوگا تو یہ سمجھ داری کی بات نہ ہوگی۔ اس کام کے لیے اچھی طرح سوچی سمجھی ہوئی پیشہ ورانہ اور قبل پیشہ تعلیم کی ضرورت ہے۔ اسی لیے رورل انسٹی ٹیوٹ مجھے ایک اونچی تعلیمی سطح پر مجوزہ بیسک ایجوکیشن کے مقابل کی تکمیل لگتا ہے اس پر بھی وہی اصول لاگو ہوتے ہیں۔ مقصد مناسب طور پر تعلیم پائے ہوئے شہریوں کے لیے کمیونٹی کے مادی اور ذہنی وسائل کی ترقی ہے۔ اس مقصد کے حصول کے طریقے اور ذریعوں سے واقفیت ایک طرف تو موجودہ حالات کے مطالعے اور جائزے اور دوسری طرف اس سے متعلق ضروری خصوصی علم کے ذریعے ہوگی۔ عمل درآمد، عوام اور حکومت کے فراہم کیے ہوئے وسائل کے استعمال کے ذریعے عوام میں حقیقی کام کی شکل میں ہوگا۔ آخر میں ترقی کی ٹھوس شہادتوں کی بنیاد پر ایک جامع جائزہ ہوگا۔ بیسک ایجوکیشن کا ایک دوسرا مقصد اور بھی ہے اور میرے لیے اتنا ہی اہم مقصد ہے جو ہر دیہی ادارے پورا کریں گے۔ مطالعے کے جو نصاب میں دیکھے ہیں ان سے ایسا لگتا ہے کہ پولیٹیکل سائنس، معاشیات، سوشیالوجی اور سوشل ورک میں مطالعہ ان سیاسی مقاصد پر مرکوز ہے جو ہمارے آئین کی بنیاد ہیں اور ملکی سرگرمیوں کی محرک۔ یہ مطالعہ عوامی اور نجی مالیاتی اور صنعتی اداروں کی شکل میں اب تک کی اقتصادی ترقی پر مشتمل ہے، نجات دہندہ قوتوں کے وسیلے سے سماج کی تبدیلیوں اور مختلف قسم کے سماجی فلاح و بہبود کے منصوبوں اور پروگراموں پر جو اس وقت نافذ ہیں اس مطالعے کی توجہ ہے۔ دیہی اداروں کے طالب علم اپنی ذات کے نمو پذیر اسالیب اظہار کے ذریعے مختلف اقدار کو سراہنا سیکھتے ہیں۔ وہ آج کے منصوبوں اور آج کی مہموں میں پچھلی نسلوں کے ذہنوں کا پرتو دیکھتے ہیں اور یہ ان کا رابطہ ماضی سے کر دیتا ہے اور دوسرے متعدد اہم طریقوں سے ماضی بلکہ دور افتادہ سے بھی ان کا ایک جیتا جاگتا تعلق قائم کر دیتا ہے۔ بحیثیت مجموعی وہ ہندوستانی تمدن کو کمیونٹی کی زندگی کی نئی شکلوں میں مجسم دیکھتے ہیں۔ ان شکلوں کو جذب کرنے اور اپنانے کی بھی صلاحیت ان میں پیدا ہو جائے گی۔ اہم بات یہ ہے کہ ان کا مطالعہ نہ صرف ہندوستان بلکہ دنیا کا احاطہ کرتا ہے اس لیے انھیں آج کے عالمی تمدن میں جھلکنے والی اقدار کی یافت کے قابل بھی ہونا چاہیے۔

اس طرح دیہی اداروں میں حاصل کیا ہوا علم ہندوستان اور دنیا کے مادی اور اخلاقی تمدّ
کی مستحکم بنیادوں پر نوجوان ہندوستانی شہری کے خیالات و نظریات اور اس کی شخصیت کی تشکیل
کرے گا۔

مجھے یقین ہے کہ یہ سب دیہی اداروں کے طالب علموں کو اس لائق بنادے گا کہ وہ ا
سماج کے سوشلسٹ طرز اور باہمی تعاون پر قائم ہونے والی اس فلاحی ریاست کی اہمیت
سمجھنے کے لائق ہوجائیں گے۔ جس کی بنیاد پنڈت جواہر لعل نہرو کی قیادت میں ہندوستان کی حکومت
نے رکھی ہے۔ یہ خیال عوام کو پسند آیا ہے۔ یہ ملک کے ردعمل سے ظاہر ہوتا ہے۔ وزیر اعظم
کی قیادت پر غیر متزلزل بھروسے اور وہ آسانی جس سے وہ اصلاحات بھی کی جاسکیں جن میں
طاقت ور خود غرض مفادات سے ٹکراؤ بھی تھے۔ اپنی قیادت اور اپنے آئیڈیل سے ملک کے
وفاداری دیہی علاقوں کے تعلیمی کارکن کے لیے ایک چیلنج ہے۔ عوام میں چھپی ہوئی فطری توانائی
کو بروئے کار لانا، اس کا کام اور اس کی ذمے داری ہے۔ اپنے علاقے میں، (وہ چاہے
ہو یا زیادہ) اپنے بس بھر ویسی ہی نفس کشی اور عینیت پسند قیادت فراہم کرنے کی جس کی
نمایاں اور قابلِ قدر مثال گاندھی جی اور پنڈت جواہر لال نہرو نے پیش کی ہے۔ اس میں کوئی
شبہ نہیں کہ ایک ہندوستانی کے لیے یہ بہت آسان ہوتا اگر اسے صرف ایک خالی جگہ
کو بھرنا ہوتا۔ وہ بھی مشین کی بہت سی گراریوں میں سے ایک گراری ہوتا۔ جو تاریخ سے بے خبر بس
گھومتی رہتی ہے مگر آج ایک ہندوستانی کو ایک چلتی ہوئی مشین کے ایک پرزے سے کہیں
زیادہ ہوتا ہے۔

آج ہمارے ملک کو ایک سنجیدہ قومی صورت حال کا سامنا ہے جو ایک وحشیانہ
اور بے سبب جارحیت کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ میں اس سلسلے میں چند الفاظ کہنا چاہوں
گا۔ امن ہمارا عقیدہ اور ہم نے ہر امکانی طریقے سے، ہر موقعے پر یہ دکھا دیا ہے کہ ہمارا
عقیدہ مخلصانہ ہے۔ ہم نے متشدد تنازعے میں اُلجھنے کا فیصلہ کر لینے کے درمیان بھی امن
اور دوستی برقرار رکھنے کے لیے ہر جتن کیا مگر اچانک ہماری شمالی سرحدوں پر ان لوگوں نے
حملہ کر دیا جن کے ہم انتہائی دوست رہے تھے۔ ان کی جارحیت کے اور بھی اسباب ہوں گے

جن کا ہم صرف قیاس کر سکتے ہیں مگر ان کا ایک مقصد بالکل صاف اور واضح ہے۔ ایک پارٹی جو خونی انقلاب کی حمایت کرتی ہے اس نے اپنی کوششوں اور بین الاقوامی امداد کے ذریعے منصوبہ بند اور پُرامن ترقی کا جو تاریخی تجربہ ہم کر رہے ہیں اسے نیست و نابود کرنے کا عزم کرلیا ہے۔ اس کے اس ناپاک عزم کا جواز بھی ہے کہ اس تجربے میں ہماری بیّن کامیابی ان لوگوں کی کھُلی ہوئی شکست ہے جو صرف خونی انقلابات کے حوالے سے سوچتے ہیں۔ ہمیں مجبور کیا جارہا ہے اپنی توجہ اور اپنے وسائل کو اپنی دفاعی ضرورتوں کو پورا کرنے کی طرف مبذول کرنے پر' اپنے فلاحی کاموں کو جاری رکھنے' کے لیے ہمارے صبر اور ہماری صلاحیتوں کی کڑی آزمائش ہے۔ چینی جارحیت پر ملک کے عوام کے ردعمل نے ہمارے سروں کو فخر سے بلند کردیا ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ ہندوستان ہر ہندوستانی شہری کو پیارا ہے اور اور ہر ہندوستانی ہمیشہ سے زیادہ ان تعمیری کوششوں کی اہمیت کو سمجھتا ہے جو حکومت اور عوام ملک کے ایک خوش آیند مستقبل کو یقینی بنانے کے لیے کر رہے ہیں۔ اب یہ ثابت کرنا ہمارا کام ہے کہ ہم امن کی پالیسی کی پیروی کسی مصلحت کی بنا پر نہیں بلکہ اپنے عقیدے اور ایمان کی بنا پر کرتے ہیں اور یہ بتانا بھی ہمارا فرض ہے کہ ہم 'غیر ضروری' کو ترک کرکے اور استواری ور عزم کے ساتھ صرف 'ضروری' کو اپنا کر اور ان سب عواقب کو بخوشی قبول کرتے ہوئے جنھیں بعض دوسرے ملکوں میں لوگ جبراً قبول کرتے ہیں ہم اس نئی صورت حال کے چیلنج مقابلہ کر سکتے ہیں۔

ہمارے کام کا ایک اقتصادی پہلو بھی ہے' اپنی ذاتی ضرورتوں کو ہمیں خود کم کرنا ہوگا تاکہ ہماری حکومت ملک کے صنعتی وسائل کو اپنی ضرورتوں کے مطابق استعمال کر سکے۔ ہمیں قیمتوں کو قابو میں رکھنے اور نفع خوری کے کاروبار پر روک لگانے میں مدد کرنا ہوگی۔ ہمیں صرف پیسہ ہی نہیں دینا ہے بلکہ ہر اس چیز کے لیے کچھ کرنا ہوگا جس کی ہمیں قومی دفاع فنڈ کے لیے ضرورت ہوگی۔ ہمارے کام کا ایک سیاسی پہلو بھی ہے۔ ہمیں یہ بات سمجھنی چاہیے کہ تمام مسائل پر اس طرح کی وضاحت اور تفصیل سے بحث و مباحثے نہیں ہوسکتے جو عموماً ایک جمہوری طریقۂ کار کا خاصہ ہوتی ہے۔ ہمیں غیر ضروری تجسس اور تنقید سے احتراز کرنا چاہیے اور

حکومت کی ہدایات کو قبول کرتے ہوئے خود اپنی رضاکارانہ کوششوں کے ذریعے اس کے مختلف اقدامات میں اس کی ہر امکانی مدد کرنا چاہیے۔ ان دونوں مذکورہ پہلوؤں کے ساتھ ہمارے کام کا ایک بہت اہم پہلو سماجی بھی ہے۔ ہمیں یہ محسوس ہوتا تھا کہ علاقائیت، ذات پات، فرقہ واریت اور لسانی تعصبات ہماری قومی یکجہتی پر اثر انداز ہو رہے تھے اور آپ کو یاد ہوگا کہ ایک قومی یکجہتی کانفرنس منعقد ہوئی تھی اور یکجہتی کو فروغ دینے کے طور و طریقوں کے بارے میں سنجیدگی کے ساتھ سوچنے کے لیے ایک کاؤنسل بھی تشکیل دی گئی تھی۔ ہمیں اب اُن تمام چیزوں کو ایک طرف رکھنا ہوگا جو ملک کی علاقائی سلامتی اور اقتصادی ترقی کے لیے کی جانے والی مشترکہ کوششوں کی راہ میں دخل اندازی کرتی ہوں۔ اور یہ بھی دیکھنا ہوگا کہ ہندوستان کے ہر شہری کو اس کی صلاحیتوں کے مطابق اپنے ملک کی خدمت کرنے کے مساوی مواقع دیے جاتے ہیں۔

میں سمجھتا ہوں کہ اس تقریب میں یہ میرا فرض ہے کہ میں چند وہ طریقے تجویز کروں جن سے دیہی ادارے کے اساتذہ اور اس کے طالب علم ملک کے اتحاد اور اس کی طاقت کو بڑھانے میں مددگار ہو سکتے ہیں۔ اس سلسلے میں مجھے ایک مسلمان صوفی کی بات یاد آرہی ہے جنھوں نے اپنے ایک شاگرد سے کہا تھا کہ دو باتیں تم کبھی نہ کرنا۔ پہلی بات خدائی کا دعویٰ اور دوسری نبوت کا۔ صوفی کے اس ارشاد سے بے چارے شاگرد کے ذہن پر بڑا بوجھ ہوگیا، اسے یہ اعتراف کرنا پڑا کہ اُستاد کی بات کا مطلب اس کی سمجھ میں نہیں آیا۔ آخر نیاز مندی انکساری و عاجزی کے ساتھ اس نے اُستاد سے وضاحت کی درخواست کی۔ اُستاد نے کہا: "خدائی کے دعوے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تم چاہتے ہو کہ ہر بات کو تمھاری مرضی کے مطابق ہونا چاہیے اور نبی ہونے کا دعویٰ کرنے کے معنی یہ ہوئے کہ پھر تم ہر شخص سے یہ اُمید رکھتے ہو کہ وہ یہ خواہش رکھے کہ تمھیں اس میں دلچسپی لینا چاہیے اور یہ کہ اسے تمھیں اپنا دوست سمجھنا چاہیے۔" صوفی کی ہدایت کی پیروی ہم سب کے لیے سمجھداری کی بات ہوگی۔ اگر ہم میں سے

ہر ایک چیزوں کو اپنے ڈھنگ سے کرنے پر اصرار کرتا ہے اور ہر شخص اس غلط فہمی کا شکار ہے کہ دنیا اس کے بغیر چل نہیں سکتی اس لیے اسے اہمیت ملنا چاہیے تو پھر اتحاد، قوت اور اجتماعی فلاح کی موثر تنظیم کبھی خاطرخواہ نہیں ہوسکتی۔ پس اگر ایک طرف ہم بحث ومباحثے کا جائز موضوع سمجھ کر اتحاد، طاقت اور اجتماعی فلاح کے حصول کے ذریعوں اور طریقوں پر غور و فکر جاری رکھتے ہیں اور اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ اس بحث ومباحثے میں ہمارے نقطۂ نظر پر توجہ دی جانا چاہیے تو دوسری طرف ہمیں یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ ذہنی تسکین کچھ خالص شکل میں حاصل نہیں ہوتی۔ ہماری تمام خواہشات پوری نہیں ہوتیں اس میں شک نہیں کہ ہمیں مسرت اس میں ملتی ہے جو ہم اپنے لیے حاصل کرلیتے ہیں مگر شادمانی اس میں حاصل ہوتی ہے جس سے ہم اجتماعی مفاد کے پیش نظر دست بردار ہوجاتے ہیں. کامیاب جمہوریت کی یہی قیمت ہے۔

آخر میں یہاں سے کامیاب ہوکر نکلنے والے اور اپنے چاروں طرف پھیلی ہوئی دنیا میں قدم رکھنے والے نوجوانوں سے مجھے کچھ کہنا ہے مگر ایک چیتاونی کی شکل میں. سارے دیہاتوں کے لوگوں میں بلاشبہ جوش وخروش سے تحریک پیدا ہوتی ہے مگر انھوں نے زندگی کی حقیقتوں کو محنت اور مشقت کرکے جانا ہے۔ وہ خیالی پیکروں اور دھوکے فریب کی پرواہ نہیں کرتے، وہ ہر کیے ہوئے وعدے اور پیدا کی ہوئی توقع کو شک وشبہے کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ وہ کسی ایسے شخص پر بھروسا نہیں کرتے جو ان کی طرح دھوپ اور ابر وباد کا پالا ہوا نہیں ہے. تم کو صرف باہر جانا اور کام کرنا ہی نہیں ہے۔ تمھیں ایک نظام کو بدلنا ہے. تمھیں اس انتظامی کاروبار کی سست رفتاری کو انگیز کرنا ہے جس نے اس دنیا کے کاموں کو کرنا ابھی سیکھا نہیں ہے ہم جس کی تعمیر کر رہے ہیں۔ تمھیں اپنے خصوصی مقاصد کے لیے مستعدی، پیش بینی اور توجہ کا نمونہ بننا ہوگا۔ تمھارے فرائض متعین ہوں گے اور خوش گوار بھی مگر تمھاری ذمے داری بہت بڑی ہوگی، یہ ایسی ذمے داری ہوگی جسے وہ لوگ جو ایک

دفعہ، دو دفعہ یا کئی دفعہ ناکام ہونے پر ہمت چھوڑ بیٹھتے ہیں، اپنے سر لینے کی کوشش بھی نہیں کریں گے۔ تمھارے ادارے سے ہمارے عہد کے ایک عظیم ترین آدمی کا نام جُڑا ہوا ہے اس آدمی کا نام جس نے ایک پوری قوم کی رہنمائی کی اخلاقی ذمّے داری اپنے سر لی، جس نے اپنے کو بار بار ناکام ہوتے پایا مگر آخر کار ہمیں وہ عظیم تحفہ دے گیا جو ایک آدمی اپنے ساتھ کے لوگوں کو دے سکتا ہے۔ یعنی آزادی۔ جاؤ اور جا کر اس آزادی کے لائق ایک متحد، پُرامن، پُروقار زندگی بنانے میں اپنے عوام کی مدد کرو۔ کسی چیز سے آزادی کو کسی چیز کی آزادی میں بدلنے میں معاون ہو۔ جاؤ ہندوستان کے گاؤوں میں جاؤ اور انھیں ایسی خوشگوار زندگی کے لائق گھر بنانے میں مدد کرو۔

تمھارے سامنے ایک ایسا کام ہے جسے ہونا چاہیے اور یاد رکھو جو کام ہونا چاہیے وہ کیا بھی جا سکتا ہے۔ خدا کرے تمھاری سعی کامیاب ہو۔ ◆◆

تعلیم اور اُس کے مسائل*

ذاکر حسین / ترجمہ: مسعود الحق

تعلیم اور اس کے مسائل کی اہمیت یوں تو ہر جگہ ہے مگر ہمارے جیسے ملک میں یہ اہمیت دو آتشہ ہو جاتی ہے جو ایک سیکولر اور جمہوری ریاست کی تعمیر کے مشکل مگر مسحورکن کام میں لگا ہوا ہے اور ایک منصفانہ، ایمان دار، موثر اور قابل اطمینان قومی وجود کی تشکیل کی کوشش کر رہا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اس بنتے اور اُبھرتے ہوئے نمونے کی تخلیق اور اس کے قیام کے عظیم کام میں مدد کرنے کی ذمّے داری ہماری تعلیم پر ہے اس لیے یہ مسئلہ ہم سب کے لیے تشویش اور ہماری توجہ کا مستحق ہونا چاہیے۔ ہمیں معلوم ہونا چاہیے کہ وہ کون سے نظریات و خیالات اور کون سے اصول ہیں جو ہندوستانی تعلیم میں حقیقی روح پھونکتے ہیں۔ تعلیم ایک حقیقی جمہوری طرزِ زندگی کے فروغ پر کس طرح موثر طور پر اثر انداز ہوتی ہے کہ انفرادیت کی مکمل نشوونما کا سامان کیوں مہیا کرتی ہے؟ اور کس طرح ایک ہم آہنگ شخصیت کو سماجی افادیت کے کاموں اور سماجی مقاصد کے حصول میں کامیابی و کامرانی سے ہمکنار کرتی ہے؟ ایک ایسے فرد کی حیثیت سے جسے تعلیم کے کاموں میں ایک طویل عرصے سے شریک رہنے کی سعادت نصیب رہی ہے۔ میں اپنے یہاں کی تعلیم کے بنیادی

---

* خطبہ جلسہ تقسیم اسناد لکھنؤ یونیورسٹی، ۲۸ جنوری ۱۹۵۸ء

رہنما اصولوں سے متعلق اپنے احساسات وخیالات کا آپ کے خیالات سے تبادلہ کرنا چاہتا ہوں۔ اگر سرسری طور پر بیان کیا جائے تو مجھے دو خصوصی اصول نظر آتے ہیں ایک کام کا اصول اور دوسرا سماجی سمت کا۔ میرے خیال سے ان اصولوں کو تعلیم کی ابتدائی منزل سے لے کر یونیورسٹی کی تعلیم تک رواں دواں ہونا چاہیے۔ یونیورسٹی میں کام کرنے والے میرے ساتھیوں کو، کسی ایک اصول کو ابتدائی اسکولوں کے ساتھ ہی یونیورسٹی پر بھی نافذ کرنے کی بات شاید کچھ اَٹ پٹی سی لگے مگر میں فرقوں کی حدبندیوں اور درجات کی تعریف کو نہیں مانتا ہوں اور اس نتیجے پر مجھے عمل اور ایک جمہوری سماج کے مقاصد سے متعلق میری سمجھ اور میری سوچ نے پہنچایا ہے — میں اپنے خیال کی تھوڑی سی وضاحت کردوں۔

آیئے سب سے پہلے تو ہم تعلیمی عمل کی نوعیت پر نظر ڈالیں۔ ذہن کی تعلیم یا اس کی تہذیب کس طرح ممکن ہے؟ اس تعلیمی عمل اور جسم انسانی کے بتدریج نشوونما کے مابین ہمیں ایک بڑی واضح مشابہت ملتی ہے۔ جس طرح ہمارا جسم مناسب اور قابلِ ہضم غذا حرکت اور مشق کی مدد سے جسمانی اور کیمیائی قوانین کے مطابق اپنے جنینی (embryonic) آغاز سے اپنے پورے قدوقامت تک پہنچتا ہے، اسی طرح ہمارا دماغ ذہنی غذا اور دماغی مشق کی مدد سے اور ذہنی نشوونما کے اصولوں کے تحت آگے بڑھ کر اپنی توانائیوں کی انتہائی منزل تک پہنچتا ہے۔ دماغ کو یہ غذا اس کے اپنے سماج کی ثقافتی چیزوں سے اس کے اپنے تمدن کی مادّی اور غیر مادّی اشیا سے مثلاً سماج کی سائنس سے، سماج کے مذہب سے، سماج کے رسم ورواج سے، اس کے اخلاقی اور آئینی اصولوں سے سماج میں خاندانی زندگی کے نمونوں سے، سماج کی بڑی بڑی شخصیتوں وغیرہ سے ملتی ہے۔ سماج کی یہ ساری مادّی اور شخصی اشیا، سب کی سب بلا استثنیٰ سب کی سب کچھ افراد یا افراد کے چند گروہوں کی ذہنی کاوش کی پیداوار ہوتی ہیں۔ یہ سب مادّی اور غیر مادّی اشیا کی شبیہیں ہوتی ہیں جو نشان دہی کرتی ہیں اپنے جاننے والے کے ان مطالب کی جن کو اس نے ان میں سمونا چاہا تھا۔ انسان کا ذہن ان چیزوں میں اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے یا یوں کہیے کہ ذہن اپنے آپ کو اپنے سے باہر یہ شکلیں دیتا ہے۔ یہ شبیہیں اپنے تخلیق کرنے والے کی

ذہنی توانائیوں کا ذخیرہ ہوتی ہیں۔ نمو پذیر دماغ پہلے غیر شعوری طور پر اور بعد کو زیادہ سے زیادہ دانستہ ان ثقافتی اشیاء کو اپنی گرفت میں لیتا ہے اور بتدریج فروغ و ارتقاء کے لیے انھیں استعمال میں لاتا ہے۔ یہ ثقافتی سرمایہ جب اس طرح استعمال ہوتا ہے تو یہ تعلیمی سرمایہ بن جاتا ہے۔ پہلے یہ تمدّن کی پیداوار تھا اور اب یہ خود تمدّن کو پیدا کرنے والا ہو جاتا ہے۔

لیکن یہ بات بڑی اہم اور یاد رکھنے والی ہے کہ ہر ذہن ایک ہی تمدنی سرمائے سے حاصل ہونے والی غذا کو پچا نہیں سکتا۔ یہ حقیقت انسانی انفرادیت کے مسئلے سے اس کی خصوصی ہیئت اور اس کے نشوونما کی منازل سے ہمارا آمنا سامنا کراتی ہے۔ اس طرح ہمارے سامنے ایک طرف تو طرح طرح کے ذہن اور اس کے نشوونما کی مختلف منزلیں ہوتی ہیں تو دوسری طرف وہ ثقافتی سرمایہ ہوتا ہے جو خود مختلف ذہنوں کی پیداوار ہوتا ہے اور ذہن کی تعلیم و تربیت کا ذریعہ یا آلۂ کار بنتا ہے۔ آج تعلیمی عمل کی بنیادی حقیقت یہ ہے کہ کسی ذہن کی تربیت و تہذیب ہو یا تعلیم، یہ صرف ان تمدنی اشیاء کے وسیلے سے ہو سکتی ہے جن کا ذہنی ڈھانچہ پورے طور پر یا کم از کم جزوی طور پر اس کے اپنے ذہنی نقشوں سے مناسبت رکھتا ہو۔ سائنٹفک ایجوکیشن اور ثقافتی نفسیات کو یقیناً ان دو کاموں کو اپنے دو اہم ترین کام تصوّر کرنا ہوگا۔ ایک تو مختلف تمدنی اشیاء کی خلقی اقدار کی کھوج اور دوسرے زندگی کی مختلف شکلوں میں ذہنی سطح پر اور نفسیاتی اقسام میں بے شمار نفسانی رجحانات کی سودمند درجہ بندی کی دریافت۔

ان دماغوں کا جن کے نشوونما کا اہتمام کرنا ہے اور تمدّن کی ان تعلیمی اشیاء کا جو ان کی پرورش و پرداخت کے لیے غذا فراہم کرتی ہیں ذکر کرنے اور دونوں کے درمیان باہمی مشابہت و مطابقت کی ضرورت کو سمجھنے کے بعد میں نظامِ ہضم، حرکت اور مشق کے عمل کا ذکر کروں گا۔ یہاں پر میں یہ بات کہہ ہی دوں کہ میرا ایمان یہ ہے کہ تمدنی اشیاء کی دی ہوئی غذا ذہن کے لیے صرف ان کاموں کے وسیلے سے ہی صحت مند تغذیہ بن سکتی ہے جنھیں تعلیمی اعتبار سے مفید کام کہا جا سکتا ہو۔ تعلیمی لحاظ سے مفید کام بنیادی طور پر ذہن

کا کام ہوتا ہے کبھی جسمانی افعال وحرکات کے ساتھ اور کبھی ان کے بغیر۔ ہاتھ کے بہت سے کام اور ساتھ ہی بہت سے ذہنی کام ایسے ہوتے ہیں جو تعلیمی اعتبار سے بالکل مفید نہیں ہوتے۔ ذہنی وحدت کے بلند ترین نقطے تک پہنچنے یا ان کے اظہار یا ان کو سمجھنے کی ایک اعلیٰ صلاحیت کو فروغ دینے کے مقصد کے پیش نظر تعلیمی طور پر مفید کام نئے نئے خیالات کو جنم دیتا ہے یا موجود خیالات کی نئی ترتیب کو ممکن بناتا ہے۔ یہ ایک منظم اور بامقصد سرگرمی ہے جو ایک مقصد کے بعد دوسرے مقصد کی طرف ہماری رہنمائی بھی کرتی ہے۔ یہ ان دلچسپیوں کے خود اپنے دورانیے سے شروع ہوتی ہے جن کا رُخ ایسی ہی دوسری دلچسپیوں کی تمّرنی تجسیم کی طرف ہوتا ہے۔ ذہن کے نشوونما کی مختلف منازل پر اُن دلچسپیوں کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ یہ انفرادی زندگی کی کلیت (totality) کی نمائندگی کرتی ہیں اور اس کے لیے کی جانے والی تگ و دو میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انفرادیت کے تمام پہلوؤں کو مشق اور اپنے نشوونما کے فروغ کا موقع ملتا ہے۔ دلچسپیوں اور مقاصد کے اس ہمہ وقت بڑھتے ہوئے دائرے میں ہر فرد اپنی تمام قوتوں اور اپنی ساری توانائیوں کو بروئے کار لاتا ہے، کسی جبر یا دباؤ کی وجہ سے نہیں بلکہ خود اپنے داخلی محرکات کے زیر اثر وہ جدوجہد کرتا ہے اور اپناتا ہے، قبول کرتا ہے اور رد کرتا ہے اور اپنے اندر جانفشانی اور استقلال کی ریاضت، دیانت داری اور لگن کی خوبیاں پیدا کرتا ہے۔ یہ سارا عمل یہ ساری سرگرمیاں (فرد کو) ایک قسم کی باخبری (معلومات) اور ایک طرح کی ہنرمندی فراہم کرتی ہیں جسے ہم تعلیمی کہہ سکتے ہیں۔ یہ بات واضح طور پر سمجھ لینا چاہیے کہ تمام معلومات اور تمام ہنرمندیاں تعلیمی نہیں ہوتی ہیں۔

باخبری (معلومات) دو طرح کی ہو سکتی ہے۔ یہ ایک ایسی معلومات ہو سکتی ہے جسے کسی دوسرے نے اپنی محنت سے حاصل کیا تھا اور وہ ہم تک ایک خبر کی طرح آگئی۔ دوسری معلومات وہ ہو سکتی ہے جو خود ہمارے تجربے سے ملی ہے یا خود ہماری کاوش سے ہمارے دماغ میں پیدا ہوئی ہے۔ اسی طرح ہنرمندی بھی دو طرح کی ہو سکتی ہے ایک وہ تقلیدی ریاضت جو موجودہ اقدار کی تکرار کا نتیجہ ہوتی ہے یا پھر دوسری ہنرمندی ان فطری صلاحیتوں پر

مبنی ہوتی ہے جو نئی نئی اقدار کی تخلیق کر سکتی ہیں۔ پہلی قسم کا علم اور پہلی قسم کی ہنرمندی ایک خارجی اضافہ ہوتی ہے، دوسری کو ہم داخلی اضافہ اور اندرونی تبدیلی کا نام دے سکتے ہیں۔ پہلی ایک خارجی اضافے کی نمائندگی کرتی ہے اور دوسری کسی داخلی نشوونما کی علامت ہوتی ہے۔ پہلی کو تربیت اور دوسری کو تعلیم کہا جا سکتا ہے، پہلی باہر کی ٹیپ ٹاپ ہے اور دوسری بنیادی تمدّن، پہلی مشق سے حاصل ہوتی ہے دوسری بار وہ تعلیمی کام کی دین ہے۔ جب تک تعلیم دین سے منسلک تھی اور جزوی سماجی سرگرمی کی حیثیت سے اس پر تخصیصی ایجنسیوں نے قبضہ نہیں کیا تھا اس وقت تک ہنرمندی کی دوسری قسم کا تسلّط تھا مگر تربیت کے تخصیصی اداروں کی توجہ پہلی قسم کی ہنرمندی کی طرف ہمہ وقت بڑھتی رہی یہاں تک کہ یہ ان ہی کی دلچسپی اور ان ہی کی توجہ کا خصوصی مرکز بن گئی۔ ایک اصلاح جو تعلیم کو حقیقی معنوں میں تعلیم بنا سکتی ہے وہ ہے اسے ایک بار پھر تعلیمی مفید کام (پیداوار) کے ذریعے بنیادی تمدّن کا ایک ہتھیار بنا دینا۔ مگر اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہوگا کہ تعلیمی کاموں سے روایتی علم اور میکانکی مہارتوں کو یکسر خارج کر دیا جائے گا۔ ہاں وہ صرف اس وقت استعمال میں آئیں گی جب براہ راست تجربوں سے ملی ہوئی معلومات یا تخلیقی کام کے ذریعے حاصل کی ہوئی مہارت میں کسی کمی کو پورا کرنے کی حاجت ہوگی۔

اس اصول کی صحت اور اس کی افادیت کے بارے میں یہی عقیدہ تھا جس کی بنا پر یہ تجویز سامنے آئی کہ چھ یا سات سال سے لے کر چودہ سال تک کی عمر کے بچوں کی تعلیم کا ذریعہ کوئی کارآمد حرفہ ہونا چاہیے۔ اس تجویز کی بہت سے لوگوں نے مختلف توجیہیں اور متعدد توضیحات کی ہیں۔ بعض حضرات چاہتے ہیں کہ اسے لازمی تعلیم کے لیے سرمایہ فراہم کرنے کے سلسلے میں عوامی خزانے کے بوجھ کو کچھ کم کرنا چاہیے۔ کچھ دوسرے لوگ ہیں جنھیں اس تجویز میں قدیم اقتصادیات کے احیا کی خواہش کارفرما نظر آتی ہے۔ ان کے علاوہ ایسے افراد بھی ہیں جو اس کے نام کو محض مصلحتاً قبول تو کر لیتے ہیں مگر انھیں اصل چیز سے کوئی سروکار نہیں ہوتا ہے۔ میں اپنے ان دوستوں سے کسی بحث میں الجھنا نہیں چاہتا مگر تجویز سے انتہائی قریبی تعلق رکھنے کی وجہ سے اپنی استطاعت کے مطابق اس

بات پر زور دینا چاہوں گا کہ میں ابھی تک جس تعلیمی مفید کام کی اصطلاح کو سمجھانے کی کوشش کر رہا ہوں وہ تعلیم کی ابتدائی منازل پر محض تعارف کی حیثیت رکھتی ہے۔ اسکولوں میں ذہن کے فروغ و نشوونما کے لیے حرفوں کو ذہنی کام کے ایک معاون ہتھیار کی حیثیت سے متعارف کیا جانا چاہیے۔ یہ خیال اس عقیدے کا نتیجہ ہے کہ اس عمر کے بچے اپنے ہاتھوں سے سوچتے ہیں اور کچھ کر کے ہی سیکھتے ہیں۔ اس طرزِ عمل سے وہ غالباً اپنی نسل کی تاریخ کو دہراتے ہیں کیوں کہ یہ ایک حقیقت ہے کہ ذہنی کاموں کا وجود انھی ہاتھوں کے معمولی کاموں سے ہوا ہے اور نہ صرف تمام فنون بلکہ تمام سائنس کی بنیاد بھی یہی ہے۔ گاندھی جی نے سیدھی سادی اور ضروری چیزوں کے بارے میں اپنی بصیرت کی روشنی میں جس پہلو کو دست کاری کے "اسباب و وجوہ" کہا ہے وہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جب پہلی بار کام کو بیسک ایجوکیشن کا ایک ذریعہ بنانے کا خیال ان کے ذہن میں آیا تھا تو اس وقت ان کے دماغ میں میکانکی اور ہاتھ کے عام کام کے بجائے تعلیمی اعتبار سے مفید کام تھا اور جو اس منزل پر ہاتھ سے کی جانے والی سرگرمیوں کے ساتھ ساتھ نہایت آسانی سے کیا جا سکتا تھا۔ میکانکی کاموں کی بے روح اور بے کیف یکسانیت میں روح پھونکنا دنیا کا غالباً سب سے بڑا سماجی اور اقتصادی مسئلہ ہے۔ بنیادی تعلیم کے لیے اپنے اسکولوں میں ہاتھ کے کام کو ذہنی نشوونما کا ایک ہتھیار بنا کر ہم غرض و غایت اور اپنے مطمحِ نظر کی تکمیل کے لیے زمین ہموار کر سکتے ہیں۔

ذاتی "ورسی فائیڈ" ثانوی اسکولوں کی اسکیم نے جسے ایک اہم تعلیمی اصلاح تصوّر کیا جا رہا ہے ایسا لگتا ہے کہ اس نے انتہائی واضح طور پر اس رشتے کی حقیقت کو اپنے پیشِ نظر رکھا ہے جو تعلیم حاصل کرنے والے دماغ اور اُس کے نشوونما میں استعمال کی جانے والی تمدنی اشیاء کے مابین ہے۔ مگر وہاں بھی جب تک تعلیمی اعتبار سے مفید کام کے اصول کو عملی شکل نہیں دی جائے گی اس وقت تک یہ تبدیلی بھی اتنی ہمہ گیر نہ ہو سکے گی جتنی کہ اسے دور رس بنانے کی آرزو ہے۔ وہاں بھی خبر یعنی معلومات کو اس بات کی اجازت نہیں دی جانا چاہیے کہ وہ تعلیم کو کچل کر رکھ دے۔ اگر اِن اسکولوں کو محض معلومات فروخت کرنے والی

دکانوں کے بجائے صحیح معنوں میں ذہن کی آبیاری کے مراکز بنانا ہے تو مستعملہ اشیاء کی امکانی حد بندی، تخلیق و اظہار اور مشاہدے کے مواقع کی امکانی توسیع، تجربے سے سیکھنے کی خود فعالی اور اخلاقی آزادی کی ہر امکانی ہمت افزائی ان اسکولوں کی نمایاں خصوصیت ہونا چاہیے۔

لکھنؤ یونیورسٹی سے وابستہ آپ حضرات سے میری یہی گذارش ہے کہ ہماری یونیورسٹیوں کو ایسے ہی تعلیمی اعتبار سے مفید اور بارآور کاموں کا مرکز بھی ہونا چاہئیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ ہماری یونیورسٹیوں میں کسی حد تک یہ صورتِ حال ہو سکتی ہے مگر مجھے شبہ ہے کہ اس حد تک ہے نہیں جتنی کہ ہم چاہتے ہیں، اگر حقیقتاً ایسا ہوتا تو ذہنی اور اخلاقی قیادت کے معاملے میں ہماری یونیورسٹیوں کا رول اس سے کہیں زیادہ اہم اور نمایاں ہوتا جتنا کہ وہ مجھے نظر آتا ہے اس ملک میں۔ مجھے فکر اور نظریات و خیالات میں زبردست تبدیلیاں وقوع پذیر ہوتی نظر آرہی ہیں مگر دوسری طرف مجھے محسوس ہوتا ہے کہ ہماری یونیورسٹیاں اس سمت میں کوئی قابل ذکر رہنمائی نہیں کر رہی ہیں۔ اپنے آئین اور اپنے قانون کی تشکیل و نمو میں ہمیں بہت سی دشواریوں کا سامنا ہے۔ کیا ہماری یونیورسٹیاں اس سلسلے میں کوئی قیادت فراہم کر رہی ہیں؟ ہمیں روز افزوں بین الاقوامی اور سفارتی مسائل سے سابقہ ہے کیا ہماری یونیورسٹیاں اس صورتِ حال سے اپنی واقفیت کا کوئی مظاہرہ کرتی ہیں؟ کیا انھوں نے ہماری رہنمائی اور ہمیں روشنی دکھانے کی کوئی تیاری کر رکھی ہے؟ ہمارے سامنے اقتصادی ترقی کی منصوبہ بندی کے عظیم مسائل ہیں، ہماری یونیورسٹیوں نے اس بڑے کام کے مقاصد اور طریقۂ کار کی کسی حد تک توضیح و تشریح تو ضرور کی ہے مگر منصوبے کی تشکیل کرنے میں ان کا اثر اتنا قطعی اور فیصلہ کن نہیں رہا ہے جتنا کہ اسے ہونا چاہیے۔ مسئلے کی بنیادی وجہ میرے نزدیک یہ ہے کہ ہم دوسروں کی حاصل کی ہوئی معلومات کی ترسیل و تبلیغ میں کچھ زیادہ ہی غرق ہیں اور دوسروں کی جھوٹن پر قانع اور تحت الشعور میں دوسرے درجے کی چیزوں سے مطمئن ہوتے جا رہے ہیں۔ اگر ہمیں تعلیمی اعتبار سے مفید کام کے اصول کو قبول کرنا ہے تو ہمیں غالباً اپنی یونیورسٹیوں کے کاموں کا روپ یکسر بدلنا ہوگا۔

اُستادوں اور طالب علموں کو اپنے منتخب کیے ہوئے زیادہ ٹھوس اور قطعی منصوبوں اور مسائل
پر اور زیادہ توجہ دینا ہوگی۔ ان مسائل سے مردانہ وار نبرد آزمائی کرنے، تمام سُنی سُنا
معلومات کو اپنی محنت سے حاصل کرنے اور ان تمام ضروری مہارتوں کو حاصل کرنے کی
کوشش کرنا ہوگی جو ان مسائل کے حل اور ان منصوبوں کی تکمیل میں معاون ہوں، اس
کے ساتھ ہی فرد کی ذہنی اور اخلاقی نمو کے مسائل بھی حل کرتے چلنا ہوگا۔ دست کار، کسان
اور فن کار کی طرح پڑھا لکھا آدمی بھی، رضا کارانہ طور پر اپنائے ہوئے اور تندہی سے حاصل
کیے ہوئے قطعی کاموں کے ذریعے مسرت و اطمینان سے ہمکنار ہوسکتا ہے۔ یونیورسٹیاں
بھی شاید طالب علموں کے لیے آزادی اور بے ساختگی کے روز افزوں مواقع فراہم کر
ضروری سمجھیں گی۔ اُستاد بھی غالباً پس منظر میں رہ کر اور غیر ضروری دخل اندازی سے احتراز کرتے
ہوئے محض ہمدردانہ نگرانی پر راضی ہوں گے۔ تقلید اور مشابہت و مطابقت کی خواہش کم
ہوگی اور اُستاد کو ایک آزاد سماج کا ایک آزاد اور ذمّے دار رُکن ہونے کا احساس ہوگا اسے
سوچنے کی آزادی ہوگی، اپنے خیالات کے اظہار میں لکیر کا فقیر نہ رہے۔ یہاں تک کہ غلطی کرنے
کی بھی آزادی ہوگی۔ یونیورسٹی جن اقدار کی نمائندگی کرتی ہے ان کی باقاعدگی کے لیے خود نہاد
احترام اور ایک منظم اور سبک رو تعلیمی اور سماجی زندگی کی بصیرت، غالباً اوپر سے مسلّط کیے ہوئے
نظم وضبط کی افسوس ناک کوششوں کو بے کار محض ثابت کردے گی۔ مجہول توجہ کی جگہ ایک
فعال شراکت لے لے گی، لکچر کی جگہ تبادلۂ خیال اور بحث ومباحثے ہوں گے۔ اس سب کے
لیے شاید نصاب پر بھی نظرِ ثانی کرنا ہوگی اور اس میں بڑی انقلابی تبدیلیاں لانا ہوں گی۔

اس عظیم کام کو کس طرح کرنا ہوگا اس کی تفصیلات میں اس وقت پڑ کر میں آپ
کو تھکانا نہیں چاہتا مگر اپنے اس احساس کو آپ کے سامنے یقیناً رکھنا چاہتا ہوں کہ
اگر ہماری یونیورسٹی کا موجودہ ماحول واقعی تعلیمی اعتبار سے مفید کام کا ماحول ہوتا تو ہماری
یہ یونیورسٹیاں معمول (Routine) کی گھسی پٹی اور بیشتر پا افتادہ اس لیکھ میں پھنسی
نہیں رہ سکتی تھیں جس میں مجھے شبہ ہے کہ وہ ہیں۔ میں نے کہیں پہلے بھی ذکر کیا ہے اسے
دُہرانے کی جرات کر رہا ہوں۔ ملک کی ساری یونیورسٹیوں میں خود اپنے کام کی نوعیت

اس کے مقاصد اس کے دائرۂ کار اس کے طریقوں اور اس کی تکنیکوں کے بارے میں غور و فکر کا عنصر خوف ناک حد تک کم ہے۔ بہت سی باتوں کو بس یونہی کسی جواز کے بغیر مان لیا گیا ہے۔ جب کہ بہت سے مسائل ہیں جو پکار پکار کر غور و خوض اور فیصلوں کا مطالبہ کر رہے ہیں۔ اگر یونیورسٹیوں کو اپنا کام موثر طور پر اور سلیقے سے کرنا ہے تو درسی کتابیں یا بنیادی ماخذ؟ لکچر یا گروہی تبادلۂ خیال؟ معروضی جانچ یا روایتی امتحان؟ یا دونوں؟ استادوں کا انتخاب تحقیق کے لیے یا تدریس کے لیے؟ یا تدریس و تحقیق دونوں کے لیے؟ کس چیز پر کتنا زور، اور کس وقت اور کس منزل پر؟ کس کو داخل کیا جائے اور انتخاب کس طرح ہو۔ عام جنرل ایجوکیشن یا تحقیق؟ ذریعۂ تعلیم انگریزی، ہندی یا علاقائی زبان، یا شاید ہندی اور انگریزی؟ یا علاقائی زبان اور ہندی؟ یہ اور ان ہی جیسے دوسرے بہت سے سوالات ہیں جن کے صحیح جوابات کے سلسلے میں، ہم اپنی موجودہ صورتِ حال سے بے فکر ہوکر مطمئن نہیں ہو سکتے۔ پھر بھی ان سوالات کے جوابات ڈھونڈنا کچھ بہت آسان بھی نہیں ہے۔ پٹی پٹائی ڈگر پر چلنے میں عافیت کا ایک بڑا افسوس ناک احساس رہتا ہے، ویسے ہر شخص کو پہلی بار کچھ کرنے میں ایک خوف سا لگا رہتا ہے۔ یہ صورت حال نہ ہو اگر یونیورسٹیاں اعلانیہ طور پر تعلیمی اعتبار سے مفید کاموں کے مراکز بن جائیں۔ یہ کام میں چوکس بھی رہتے ہیں اور ہوشیار بھی اور جنھیں کسی لمحے بے خبر اور غافل پانا مشکل ہی ہوتا ہے۔ یہ خیالات اور خیالات کے نئے نئے مجموعوں کو جنم دیتے ہیں اور ان کے مطالب کے متنوع رنگوں کی بہتر سمجھ پیدا کرتے ہیں اور ذہن کو مسلسل توانائی بخشتے رہتے ہیں۔

اس تعلیمی اعتبار سے مفید کام میں بہرحال ایک بڑی اہم معذوری ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ انٹلکچول اور ذہنی نشوونما کے لیے نئے نئے خیالات یا خیالات کے نئے نئے مجموعوں کی تلاش، ان تک پہنچنا اور ان کا اظہار کوئی آسان کام نہیں ہے۔ بنیادی طور پر یہ خود اپنے اوپر اور خود اپنے لیے کام کرنے کے مترادف ہے۔ ایک سماجی عمل کی حیثیت سے تعلیم کے لیے یہ اس کا ایک امکانی خطرہ ہے۔ ایسے ذہنی کاموں میں لگے ہوئے لوگ بڑی آسانی سے جانب دار، سماجی اعتبار سے غیر موثر اور بے کار افراد ہو سکتے ہیں۔ ایسا ذہنی کام بڑے بڑے

کے بجائے سماجی مقاصد کے لیے اپنے آپ کو وقف کرنے والے مسکن تبدیل کرنے کی سعی کرنا ہوگی۔

میرے نوجوان دوستو! تم سے، جو یونیورسٹی کی نسبتاً محفوظ زندگی کو چھوڑ کر ایک آگے بڑھتی ہوئی قوم کی زندگی اور ایک تیز رفتاری سے بدلتی ہوئی دنیا میں قدم رکھ رہے ہو میں چند الفاظ کہنا چاہوں گا۔ اس لیے نہیں کہ یہ ایک رسم ہے بلکہ اس لیے کہ پوری ایک زندگی جو میں نے اپنے ملک کے ساتھ گزاری ہے وہ مجھے اپنا دل تمھارے سامنے کھول کر رکھ دینے پر اکسا رہی ہے۔ میں ایک تکلیف دہ شدّت کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ یہ تم پر اور تمھاری نسل پر منحصر ہے کہ ہماری یہ آگے بڑھتی ہوئی قوم آیندہ کیا شکل اختیار کرے گی اور ہم اپنے چاروں طرف پھیلی ہوئی اس دنیا کو کیا کچھ دینے کے لائق ہوں گے۔ میں نے تکلیف دہ کہا ہے کیوں کہ کبھی کبھی یہ احساس در آتا ہے کہ کہیں ہم کسی تنکے کا سہارا تو نہیں لے رہے ہیں۔ بسا اوقات میں یہ بھی سوچتا ہوں کہ وہ نسل جو اس وقت نوجوان ہے اس عظیم چیلنج کی ماہیت کو سمجھتی بھی ہے یا نہیں جو اس کے سامنے ہے۔ یہ چیلنج ابھی ابھی ملی ہوئی آزادی کا چیلنج ہے جس نے ہمیں اس بات کا موقع فراہم کر دیا ہے کہ ہم جتنی اچھی طرح بھی ہو سکے پرانے اور خوف ناک چیلنجوں سے نبرد آزمائی کے لیے کمربستہ ہو جائیں۔ یہ چیلنج ہیں ذہنی پھوہڑپن کے، اخلاقی بے حسی کے، سماجی ناانصافیوں کی ناکارہ بنا دینے والی رسموں کے، تنگ نظر اجتماعی خود غرضیوں کے، معتقدات کی معتقدات سے اور فرقے کی فرقے سے نفرت کے چیلنج ہیں اور جہالت اور قابلِ علاج امراض اور قابلِ احتراز اموات کی چنوتی اور ناقابلِ ذکر افلاس اور ناقابلِ بیان دکھوں کے چیلنج بھی ہیں۔ ہے کوئی جو ان مسائل کی ایسی پریشان کن بہتات کا تصوّر بھی کر سکے اور نوجوانوں کو حاصل اپنی توانائیوں کو استعمال کرنے کے تمام مواقع کا اندازہ لگا سکے؟ غالباً یہی چکرا دینے والے چیلنج ہیں جو ہمارے بعض نوجوانوں میں وہ بے صبری پیدا کر دیتے ہیں جو سمجھتی ہے کہ وہ ان چنوتیوں کو ایک متشدّد بنیادی تبدیلی سے زیر کر سکتے ہیں۔ اپنے نوجوانوں کی یہ بے صبری میری سمجھ میں آتی ہے۔ میں بھی کبھی جوان تھا لیکن میں دیکھ سکتا

ول اور چاہتا ہوں کہ میرے نوجوان دوست بھی اس بات کو دیکھیں اور سمجھیں کہ بیماریاں
ور معذوریاں جو اس وقت ہمیں درپیش ہیں ایسی نہیں ہیں جو کسی لمحاتی جنونی کیفیت میں
عل کی جا سکیں کہ ایسی جنونی کوشش جواں مردانہ تو کہی جائے گی مگر ہوگی یہ عارضی
ور لمحاتی۔ بنیادی طور پر ہمیں جس کام کو کرنا ہے وہ کسی تخریب کا کام نہیں بلکہ تعمیر کا کام ہے
احمقانہ بردباری اور تباہی کی نہیں بلکہ شعوری تعمیر کی ضرورت ہے۔ کام، کام، کام۔ خاموش
ور پُرخلوص کام، تمام چیزوں اور عوام کی ثقافتی زندگی کی ٹھوس اور مسلسل تعمیر کا کام۔

نوجوان دوستو! تمھارے دلوں میں گھر کرنے کی اگر مجھے کوئی ترکیب آتی تو میں
صرف ایک یہ عقیدہ تمھارے دل میں بٹھا دیتا کہ ایک مقدس عمارت کی تعمیر کا اعزاز تمھاری
خوش قسمتی ہے۔ عمارت سازی کا یہ اعزاز نوجوان دوستو، جو تم کو ملا ہے ایک کہیں زیادہ
مستحکم، کہیں زیادہ قابلِ قدر ہے۔ دنیا کی تمام عمارتوں اور محلوں کی تعمیر سے زیادہ خوبصورت
اور زیادہ عظیم ہے۔ یہ وہ عظمت اور وہ شکوہ ہے جو حقیقتاً خود مستقبل کا ہندوستان ہوگا۔
تاریخ میں بعض لوگوں کو محض تخریبی کام ملے، کچھ کا مقدّر محض چھوٹی چھوٹی تبدیلیاں کرنا رہا۔ کچھ پر
عمارت کو ٹھیک ٹھاک رکھنے کی ذمّے داری آئی مگر تم کو تعمیر کرنے کی ذمّے داری سونپی گئی
ہے۔ یہ ایک بڑا موقع ہے اور ایک بڑا اعزاز مگر ساتھ ہی یہ ایک بہت بڑی ذمّے داری بھی
ہے۔ کیا تم اس ذمے داری کو پورا کر سکتے ہو؟ کیا تم اس ذمّے داری کو پورا کرو گے؟

—— یہ ذمّے داری تم اُٹھا نہ پاؤ گے اگر تم بے صبرے ہو اور تم کو جلدی ہے۔ یہ کام
بڑا ہے، دل جمعی کا مطالبہ کرتا ہے اور اسے مدّت کی ضرورت ہے۔ تم اس کام میں کوئی موثر
امداد دینے کی توقع نہیں رکھ سکتے اگر تم صرف وقتی جوش و خروش اور ایک نشئی کیفیت میں
کام کرو گے۔ اس کام میں دھیمی دھیمی اور مسلسل کوشش درکار ہوتی ہے۔ اپنے آپ کو اعصاب
کے تناؤ اور مفلوج کر دینے والی مایوسی کے حملوں سے بھی بچا کر رکھنا ہوتا ہے۔ ایک بات اور،
اگر ناکامیاں تم میں مایوسی پیدا کر دیتی ہیں اور ناامیدی سے تم مایوس ہو جاتے ہو
تو پھر اچھا یہ ہوگا کہ تم دور ہی رہو، ناکامیاں تو ہوں گی۔ بہت ہوں گی بار بار ہوں گی۔
یہاں تو صرف اُن لوگوں کو ہی جوکھم کا یہ سودا کرنا چاہیے جو ہر ناکامی کو پہلے سے زیادہ لگن سے

کام کرنے کے لیے مزید توانائی میں بدل سکیں۔ تم جس طریقے سے یہ مقدس عمارت تعمیر کرنا چاہتے ہو بہت لوگ ایسے ہوں گے جو اس طریقے پر راضی نہ ہوں گے اور تمھاری شدید مخالفت کریں گے۔ یہ مخالفت جن لوگوں میں تلخی اور مخالفین کی طرف سے یکسر مایوسی کے جذبات پیدا کردے ان کے لیے یہ عقلمندی کی بات نہ ہوگی کہ وہ گھبرا کر، پریشان ہوکر اس بارگاہ آزادی کے چاروں طرف تعصب کی دیواریں کھینچ لیں اور معماروں کو غلطی کے ایک برہم احساس اور ایک افسردہ افسردہ نفرت کو پالنے کے لیے اس کے اندر قید کردیں۔ (ایسا کرنے والے) خود اپنے آپ کو وسیع و عریض دنیا کے تسکین دینے والے رابطے سے کاٹ کر بالکل الگ کر لیتے ہیں۔ انکار اور بدگمانی کا جذبہ رکھتے ہوئے یہ ذمّے داری تم کو اپنے سر نہیں لینا چاہیے کیونکہ یہ دونوں جذبے تم کو ذہنی طور پر اتنا بے مایہ اور اخلاقی لحاظ سے ایسا اوسر بنادیں گے کہ تم اس کام کے لائق ہی نہیں رہوگے۔ شک و شبہے اور بے احترامی کے ساتھ تم اس بڑے کام کو ہاتھ نہیں لگا سکتے کیوں کہ اس عظیم منصوبے کا بیڑہ اُٹھانے کے لیے کسی زیادہ جاندار اور توانائی بخشنے والی چیز کی ضرورت ہے جو تم کو عزم بھی دے اور اپنی کوششوں میں ثابت قدم بھی رکھ سکے۔ تم اس کام کی ذمّے داری نہیں لے سکتے اگر تم غبار آلود دلوں اور میلے ہاتھوں سے کام شروع کروگے۔ یہ ایک مقدس کام ہے۔ دلوں میں نااتفاقی اور نزاع ہے تو اس کام میں ہاتھ نہ ڈالنا۔ دلوں کے اندر کا اختلاف باہر ہم آہنگیاں نہیں پیدا کرسکتا۔ یہ بات تو تم پر واضح ہونا ہی چاہیے کہ اتنی بڑی اور اتنی اہم ذمّے داری کو اُٹھانے کے لیے اعلیٰ اخلاقی خوبیوں کا ہونا ضروری ہے اور یہ بھی لازمی ہے کہ ان اخلاقی خوبیوں کی حامل نوجوان نسل اس لائق بھی ہو کہ وہ ایک متحدہ اور مربوط کوشش کرسکے اور خاصی طویل مدّت تک کرسکے۔ ہندوستان کی مٹّی سے یہ عظیم قومی محل چند افراد کی، وہ چاہے جتنے عظیم ہوں، خواہشوں کے بل بوتے پر کھڑا نہیں کیا جاسکتا۔ یہ تو اُن لوگوں کی، جو آج نوجوان ہیں، زندگی بھر کی مسلسل اور اجتماعی کوششوں کا پھل ہوگا۔ کیا نوجوان نسل ان اخلاقی خصوصیات کو پیدا کرنے کی سعی کرے گی؟ کیا یہ نسل ان خصوصیات کی موجودگی میں یہ جانے گی کہ اتحاد و یگانگت اور تعاون کس طرح پیدا کیا جاتا ہے اور ایک

رے کی مدد سے کس طرح ایک دوسرے کی تکمیل ہوتی ہے؛ ان سوالوں کے جوابات
ن میں دینے کے لیے بہت پُرامید رہنے کی ضرورت ہے۔ میں ایک ایسا ہی پُرامید اور
یت پسند ہوں۔ سب سے پہلے تو یہ کہ میں نے قنوطی یا مایوس ہونے کی نہ تو کبھی کوئی ضرورت محسوس
اور نہ ہی اس میں مجھے کبھی کوئی فائدہ نظر آیا ہے۔ دوسرے میرے اندر کوئی چیز ہے جو مجھے یہ
ولاتی ہے کہ قدرت نے ہندوستان کے مقدر میں ایک ایسا عمل بنا لکھ دیا ہے جس میں ثقافتی
اج کا سب سے بڑا تجربہ کیا جائے گا اور یہ کہ اس کی تکمیل بھی انتہائی کامیابی کے ساتھ ہوگی۔ ہندوستان
ن دنیا کی تاریخ میں مجھے لگتا ہے کہ ایک امتیازی قسم کی انسانیت کا ارتقا ہے جس میں یہ تاریخ
پیدا کی ہوئی متنوع اور مختلف نیکیوں اور خوبیوں کا امتزاج بھی کرے گا اور انھیں ہم آہنگ بھی
ے گا۔ ان سب کے امتزاج اور ان سب کے ملن سے غالباً موجودہ حالات کے مقابلے میں کہیں
ہ مہذب وجود کے زیادہ قابلِ اطمینان نمونوں کی تشکیل ہوگی۔

مجھے نہیں معلوم کہ آپ میرے خیالات سے اتفاق کرتے ہیں یا نہیں لیکن اگر میں اپنے
کی نسبتاً نوجوان نسل کو ایسا کرنے کی ترغیب دے سکتا تو میں انھیں ایک عظیم تعلیمی چیلنج کے
رولا کھڑا کرتا کیونکہ اسی وقت وہ صاف طور پر دیکھتے کہ منزلِ مقصود کو پانے کے کام میں وہ کچھ
زیادہ مددگار نہیں ہوسکے۔ جب تک کہ وہ خود اپنے اندر ہم آہنگی پیدا کرنے کی شعوری کوشش
کرتے ہیں اور اس کوشش میں کامیابی حاصل نہیں کرتے ہیں۔ انھیں خود اپنی شخصیت کی
رفہ ہم آہنگی کے لیے جدوجہد کرنا ہوگی یکمل چوطرفہ نشوونما ایک توازن کا مظہر ہے مگر یہ اس قسم کی
ق کا توازن نہیں ہے جو اپنے آپ کو اپنے اطراف سے مطابقت دے لیتے ہیں اور روح کی داخلی
ششوں کی تسکین کے مسائل سے بے نیاز ہو جاتے ہیں۔ انسان بنا ہے اپنا توازن کھونے اور پھر اُسے
ے کے لیے۔ اس کا توازن متناقض داخلی تضادات کے دکھوں سے دوبارہ جنم لینے کا توازن ہے،
سانیت کا اعزاز بھی ہے اور افتخار بھی اور غالباً ربِّ جلیل اور حیوان کی درمیانی سرحد پر اس کے
م کی طرف اشارہ بھی۔ متصادم خواہشات کی رو میں ہونے کے باوجود ہمیں ایک ہم آہنگ زندگی
تکمیل کی ایک شاعرانہ خصوصیت ودیعت ہوئی ہے۔ مادّی دنیا کی ناقابلِ مدافعت دلفریبیاں
اس دنیا کی چیزوں سے بھاگنے کی ایک زبردست تمنّا، خودغرض خود ادعائی کی انانیت

اور" اپنے پڑوسی سے اتنی محبت کیجیے جتنی کہ آپ خود اپنے آپ سے کرتے ہیں" کی نفس کشی، غلبے اور اختیار کا غرور اور بے غرض خدمت کا انکسار، دنیاوی سود وزیاں کی حریصانہ چوکسی، بڑے بڑے خواب دیکھنے کے سلسلے میں خود فراموشی، مسرور ہونے کا عزم اور تکلیف اُٹھانے کی خواہش جذبات کے طوفان اور مسلّم کی خاموش دل جمعی، یہ اور ایسی ہی بے شمار کشمکشیں اور تضادات ہیں جو قدرت نے انسانی فہم وادراک سے ماورا ہمارے وجود کے تانے بانے میں بُن دیے ہیں۔ یک طرفہ فروغ ونشوونما ایک آسان راستہ ہے مگر اس معاملے میں کوئی آسان راستہ صحیح نہیں ہے۔ یہ راستہ اُس شخص کے لیے صحیح نہیں ہے جس کی مکمل اور صحیح نشوونما یہ چاہتی ہے کہ اُسے کشمکشوں کا مقابلہ کر کے توازن تک پہنچنا چاہیے۔ یہ راستہ کسی بھی ملک کے لیے واجب نہیں ہے کہ وہ اپنے تمام اراکین کے یک طرفہ فروغ سے اپنی ہمہ جہت سرگرمیوں کا اہتمام کرے۔ سیدھی سادی نشوونما کسی نمو پذیر فروغ کی خوبی نہیں۔ ایک جماعت سادھوؤں اور سنتوں کی رکھنا اور دوسری گناہگاروں کی، ایک گروہ صرف ہاتھ سے کام کرنے والوں کا اور ایک گروہ صرف اپنی عقل کو استعمال کرنے والوں کا منظم کر دینا کوئی مناسب بات نہیں ہے۔ ایک ایسے طبقے کا وجود جو نئی اقدار پیدا کرنے کے لیے اپنا خون دیتا ہے اور دوسرا وہ طبقہ ہے جو ان کی مسرتوں سے سرفراز ہوتا ہے، قابلِ تعریف نہیں ہے۔ ہمیں اپنی زندگی کی کاملیت کی بنیاد انفرادی عیوب اور کمیوں کی گوناگونی پر رکھنے کی کوشش نہیں کرنا چاہیے اس کے بجائے ہماری کوشش ہونا چاہیے اجزا کی تکمیل کے ذریعے کُل کی تکمیل کرنا۔ ہمیں مادّیت کے لیے بھی اتنا ہی تیار ہونا چاہیے جتنا کہ نصب العین کے لیے۔ استغراقی تجربوں کی اہمیت ہمارے نزدیک وہی ہی ہونا چاہیے جیسی کہ خارجی سرگرمیوں کی۔ ہمیں دُکھ کا استقبال بھی اسی طرح کرنا چاہیے جس طرح ہم سُکھ کو خوش آمدید کہتے ہیں۔ بلندی پر چمکنے والے ستاروں سے ہمکلام ہونے کے لیے ہمیں مستحکم بنیادوں پر اپنے پاؤں جما کر کھڑا ہونا سیکھنا چاہیے۔ ◆◆

یونیورسٹیاں اور سماج*

ذاکر حسین / ترجمہ: مسعود الحق

ہندوستان کی تین قدیم یونیورسٹیوں میں ایک اس عظیم یونیورسٹی کے جلسۂ تقسیم اسناد سے خطاب کرنے کی اس سعادت کو میں اپنے لیے ایک اعزاز بھی سمجھتا ہوں اور اپنا ایک استحقاق بھی۔ اس وقت مجھے ماضی میں اس یونیورسٹی کے تقسیم اسناد کے جلسوں کو خطاب کرنے والے برگزیدہ افراد کی یاد بھی آرہی ہے۔ آپ کے عالم و دانا وائس چانسلر نے جب مجھے اس تقریب میں شریک ہونے کا دعوت نامہ بھیجا تو میں فوراً تیار ہوگیا کیونکہ علم و دریافت کی جد و جہد میں لگے ہوئے نوجوانوں سے ملنا میرے لیے ہمیشہ ایک بڑا خوش گوار اور اور نہایت نشاط انگیز تجربہ رہا ہے۔ میں جوں جوں بوڑھا ہوتا جارہا ہوں اور تعلیم سے براہ راست تعلق جیسے جیسے کم ہوتا جاتا ہے ایسے رابطوں اور ایسی ملاقاتوں کی مسرت اور بڑھتی جاتی ہے۔ اسی لیے میں آپکے وائس چانسلر صاحب اور آپ کی یونیورسٹی کے دوسرے اراکین کا جنھوں نے آپ کے درمیان کچھ وقت گزارنے کا یہ موقع مجھے فراہم کیا ہے میں انتہائی ممنون ہوں۔

آج یہاں سے سندیں اور اعزازات لینے والے نوجوان دوستو! میری طرف سے

---

* خطبۂ جلسۂ تقسیم اسناد، بمبئی یونیورسٹی، ۱۸ اگست ۱۹۶۷ء

میری پُرخلوص اور دل سوز مبارک باد قبول کرو۔ میں تمھارے لیے ملک کی خدمت میں گزارنے والی اور علم وفضیلت کی کبھی نہ ختم ہونے والی جستجو میں مصروف ایک بامقصد اور خوش گوار زندگی کی دُعا کرتا ہوں۔ مہربانی کرکے یہ یاد رکھنا کہ گریجویشن کے ساتھ تعلیم ختم نہیں ہوجاتی ہے۔ پہلے بھی ایسا نہیں ہوتا تھا اور آج کی اِس جدید دنیا میں، کہ یہاں علم ایک ناقابلِ یقین سُرعت سے بڑھ رہا ہے یونیورسٹی کی سند باخبری کی دہلیز پر طالب علم کی محض آمد کا اعلان کرتی ہے۔ اُس نوجوان کی کہانی میں محض مزاح نہیں بلکہ بڑی حکمت ودانائی ہے جس نے دنیا کو مخاطب کرکے کہا تھا "اے دنیا، دیکھ میں نے اپنی تعلیم مکمل کرلی۔ میں اب بی۔اے ہوں"۔ دنیا نے جواب دیا "بیٹھ جا اے نوجوان اور اب باقی حروف تہجی سیکھ"۔

آپ کی یونیورسٹی خوش نصیب ہے کہ اسے ملک کا ایک عظیم سپوت جناب بی۔ بی۔ گجندرا گڈکر جیسا وائس چانسلر ملا جو میرے بھی بڑے عزیز اور قابل فخر دوست ہیں اور اُن کی شخصیت سادہ زندگی اور اعلیٰ سوچ کی خالص ہندوستانی روایت کے مطابق سادگی وانکساری کے ساتھ علمیت اور دانشوری کا بڑا حسین امتزاج پیش کرتی ہے۔ ان کا تجربہ وسیع ہے، ان کی بصیرت عمیق اور اس سے بھی زیادہ یہ کہ ان میں سماجی تعمیر نو اور زندگی کی نعمتوں سے محروم طبقات کی ترقی وبہتری کی شدید لگن ہے۔ مجھے یقین کامل ہے کہ ان کی سربراہی میں آپ کی یونیورسٹی، جس کی ہماری یونیورسٹیوں میں پہلے ہی سے ایک ممتاز حیثیت ہے، علمی فضیلت کی مزید بلند واعلیٰ منزلوں کو سر کرے گی۔

آج کی یہ تقریب جس نوعیت کی ہے اس میں، میں اپنے تعلیمی نظام، اس کی ضرورتوں، اس کے مسئلوں، اس کی خوبیوں اور اس کی کمیوں یا پھر اس کی کامرانیوں اور اس سے وابستہ توقعات کے علاوہ کیا سوچوں؟ مجھے امید ہے کہ آپ مجھے معاف کردیں گے۔ اگر میں اپنے ذہن پر حاوی کچھ خیالات آپ کے سامنے پیش کرنے میں آپ کا کچھ وقت لے لوں۔

سچائی اور فضیلت کی ابدی جستجو میں پیش قدمی میں مدد کرنے والے ایک علمی مضمون کی حیثیت سے تعلیم کی اہمیت کا ہر کوئی اعتراف تو فوراً کرلیتا ہے مگر فرد اور

تعلیم کے سماجی مقاصد سے متعلق بحثیں اکثر اُٹھائی جاتی ہیں۔ یہ بہرحال یاد رکھنا چاہیے کہ فرد اور سماج کے مابین رشتہ حقیقتاً باہمی اور امدادی رشتہ ہے۔ ایک فرد کا نشوونما سماج کو بہتر بھی کرتا ہے اور اسے ہر لحاظ سے متمول بھی بناتا ہے، اسی کے ساتھ ایک منظم، آزاد اور منصفانہ سماج، فرد کو نشوونما اور فروغ کے زیادہ مواقع فراہم کرتا ہے۔ بعض مخصوص حالات میں بہرحال، تعلیم کے سماجی مقاصد پر شعوری طور پر نسبتاً زیادہ زور دینا پڑتا ہے اور تعلیم کو سماجی تبدیلیوں کے ایک ہتھیار کی طرح استعمال کرنا ہوتا ہے۔ یہ صورت حال ہمارے جیسے ترقی پذیر ملکوں میں خصوصاً ہوتی ہے۔

کام جو ہم نے اپنے سر لیے ہیں وہ جتنے مرعوب کن ہیں اتنے ہی معزز بھی ہیں۔ ہم اپنے معیار زندگی کو اوپر اٹھانا چاہتے ہیں اور ہر خاندان یا کم از کم ہر منصوبہ بند خاندان کے لیے ایک کم سے کم آمدنی کو یقینی بنانا چاہتے ہیں، ہم ایک ایسا نیا سماج بنانا چاہتے ہیں جس میں انصاف اور مساوات، آزادی اور فرد کا وقار ہو۔ ہم جدید سائنس اور ٹکنالوجی کو اپنانا چاہتے ہیں اور ساتھ ساتھ سماجی ذمّے داری کا احساس بھی بیدار کرنا چاہتے ہیں اور خود اپنی عظیم روایات اور دوسری تہذیبوں کی قابل قدر دین پر مبنی اخلاقی اور روحانی اقدار بیدار کرنا چاہتے ہیں۔ یہ کوئی خیالی یا ہوس ناک منصوبہ نہیں ہے۔ یہ تو ایک باعزت قومی وجود کی کمترین ضرورت ہے۔ اس منصوبے کے نفاذ میں ہماری مددگار تعلیم سے زیادہ کوئی اور چیز نہیں ہو سکتی جو قومی ترقی کا سب سے زیادہ طاقت ور اور کارگر ہتھیار ہے۔ اسی لیے ہمیں جس بات کی سب سے فوری ضرورت ہے وہ ہے تعلیم میں ایسی تبدیلی لانا جو اس ثقافتی، اقتصادی اور سماجی انقلاب کا آغاز کر سکے جس کی ہمیں ضرورت ہے۔

آخر کیا وجہ ہے کہ ہم ایک ایسے انقلاب کی لَو جس کی ضرورت اور اہمیت کا اعتراف عالمی پیمانے پر ہو چکا ہے، آزادی کے بیس برسوں میں بھی روشن نہیں کر پائے ہیں؟ یہ ناکامی معلومات کی کمی کی بنا پر یقیناً نہیں ہے۔ ہمارے اکثر عظیم لیڈر، عظیم ماہر تعلیم بھی تھے۔ ٹیگور، گاندھی جی، لالہ لاجپت رائے، ڈاکٹر رادھا کرشنن اور دوسرے لوگوں نے تعلیم کے بارے میں اتنا کچھ کہا ہے اور اتنے قابلِ قدر رہنما خطوط ہمارے سامنے

رکھے ہیں کہ ان کی تعلیمات کا عشر عشیر بھی اگر نافذ ہوجاتا تو ہمارا کام ہوجاتا۔ اگرچہ دلیل بظاہر خاصی معقول معلوم ہوتی ہے مگر میں یہ یقین کرنے سے انکار کرتا ہوں کہ یہ ناکامی سرمائے کی کمی کی وجہ سے ہوئی۔ میں نہیں سمجھتا کہ کوئی ملک اتنا مفلس و نادار ہوسکتا ہے کہ وہ اپنے تمام باسیوں کو کام اور تھوڑی سی تعلیم بھی نہ دے سکے۔ قومیں بسا اوقات ایسے چکر میں پھنس جاتی ہیں جس میں وہ اپنے عوام کو اس لیے تعلیم نہیں دے پاتیں کہ وہ مفلس ہیں اور پھر مسلسل مفلس و نادار رہتی ہیں اس لیے کہ وہ اپنے تمام باشندوں کو اچھی تعلیم کی سہولتیں فراہم نہیں کرپاتیں۔ مگر ایسے کبھی نہ ختم ہونے والے چکر کو خلوص اور لگن اور انسانی کوششوں سے توڑا جاسکتا ہے اور توڑا گیا ہے۔ اگر یہ خصوصیتیں ہمارے پاس وافر ہوتیں تو سرمائے کی کمی ہماری راہ میں رکاوٹ نہیں بن سکتی تھی۔

میں ذاتی طور پر تو اس ناکامی کی وجہ معقول تعلیمی قیادت کی عدم موجودگی کو قرار دینا چاہوں گا۔ بلاشبہ نظریات وخیالات اہم ہوتے ہیں مگر یہ اس وقت تک موثر اور کارگر نہیں ہوسکتے جب تک کارگزار اور لگن رکھنے والے افراد نہ ہوں اور خاصی تعداد میں نہ ہوں جو ان نظریات وخیالات کی پشت پناہی کرسکیں اور جڑیں پکڑنے، بڑھنے اور پھول اور پھل لانے میں ان کی مدد نہ کرسکیں۔ روپیہ یقیناً اہمیت رکھتا ہے مگر یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ ایسے کارکن بھی پیدا کردے۔ اہم وسیلہ جس کی ضرورت ہے وہ ہے صحیح قسم کی قیادت کا۔ اگر ایسی قیادت کا وجود ہو تو ضروری سرمایہ فراہم ہوجائے گا یا پھر مطلوبہ مقاصد کے حصول کے طریقے، محدود ومختصر مادی وسائل کے بغیر بھی دریافت ہوجائیں گے۔

حیات قومی کی بڑے پیمانے پر تعمیر نو جو ہم نے سوچ رکھی ہے وہ صرف دانشوروں کی ایک معتدبہ تعداد اور ملک کی ترقی اور عوام کی خدمت کی گہری لگن اور لیاقت کے ذریعے ہی ہوسکتی ہے۔ اگر یہ طبقہ عوام پر بحیثیت مجموعی اثر انداز ہوتا ہے تو دانشوروں کی یہ تعداد بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ اس کی لیاقت اور کارکردگی مزید اہمیت کی حامل ہے۔ خصوصاً تیزی سے بڑھتے ہوئے علم اور تیز رفتار سماجی تبدیلیوں کی جدید دنیا میں۔ مگر ان سب سے بھی زیادہ اہم ہے۔ عوام کی بڑی تعداد سے اس کا قریبی تعلق اور اُنس اور قومی ترقی ونشوونما

کا اس کا عزم۔ یہ صرف یونیورسٹیاں ہی ہیں جو یہ قیادت فراہم کرسکتی ہیں اور اگر یونیورسٹیاں یہ کرسکتی ہیں تو پھر وہ ساری مشکلات جن کے بادل سارے افق پر محیط ہیں اور ہماری پیش قدمی کی راہ میں رکاوٹ ڈالتے محسوس ہوتے ہیں یکسر پھٹ جائیں گے بالکل اسی طرح جس طرح سورج کی روشنی سے تاریکیاں غائب ہوجاتی ہیں۔ اسی لیے گاندھی جی کہا کرتے تھے کہ "یونیورسٹی کی تعلیم کا مقصد عوام کے ایسے خادم پیدا کرنا ہونا چاہیے جو ملک کے لیے زندہ رہیں گے اور ملک کے لیے جان دے دیں گے۔" اس لیے اصل اور اہم خیال جو میں آپ کے سامنے رکھنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ ہماری تعلیم کی تشکیلِ نو کی راہیں اور بالآخر قومی ترقی کی راہیں صرف اُسی وقت سیدھی اور ہموار ہوں گی جب ہم اپنی اعلیٰ تعلیم کی تشکیل کچھ اس طرح کرسکیں گے کہ یونیورسٹی نوجوان عورتوں اور مردوں کے ایسے گروہ اپنے یہاں سے نکالنے لگے جو کارگزار بھی ہوں گے اور تربیت یافتہ اور منظم ہونے کے ساتھ ساتھ عوام کی خدمت اور ملک کی ترقی کے جذبے سے سرشار بھی۔

ہماری یونیورسٹیاں اس بھاری ذمّے داری کو جو اُن پر ہے کیونکر پورا کرسکتی ہیں؟ میرے خیال میں انھیں اس مقصد کے لیے پانچ اہم کاموں کو کرنے کی استطاعت اپنے اندر پیدا کرنا ہوگی۔ ہماری روایتی یونیورسٹیوں کے تین اہم کام تھے تدریس، تحقیق اور کچھ منتخب سمتوں کے لیے قیادت کی تربیت۔ ہماری یونیورسٹیوں کو ان کاموں کو جاری رکھنے کے ساتھ ساتھ انھیں اتنی وسعت بھی دینا ہوگی کہ زندگی کے تمام دوسرے شعبے بھی اس کے زیرِ اثر آجائیں۔ اس کے علاوہ مزید دو کاموں کا اضافہ بھی کرنا ہوگا۔ کمیونٹی کی خدمت اور تعلیم بالغان۔ یہ دونوں کام ترقی پذیر ملکوں میں خصوصی اہمیت کے حامل ہیں۔

اس نقطۂ نظر سے اگر آپ دیکھیں تو ہماری یونیورسٹیوں کو ایک طویل اور دُشوار مسافت طے کرنا ہوگی، متعدد نئے میدانوں کو سر کرنے اور داخلہ لینے والے طالب علموں کی اس بڑی تعداد سے نپٹنے کے لیے جو ہر سات آٹھ سال بعد دوگنی ہوجاتی ہے، اپنے دائرۂ کار کو وسعت دینا ہوگی اور اس بات کو یقینی بنانے کے لیے ہر طالب علم

اپنے میدان میں خاصی لیاقت پیدا کرے، اپنے اندر تجسّس کا مادّہ پیدا کرے، ایک سائنسی مزاج کے ساتھ ساتھ اپنے طور پر سوچنے اور فیصلے کرنے کی استطاعت اور مسائل کو حل کرنے کی قابلیت پیدا کرے تو انھیں تدریس و تحقیق کے ایک باہمی افادیت والے اجتماعی نشوونما کی ضرورت ہوگی۔ تمام اوّلین چیزوں کی طرح یہ اقدامات ضروری بھی ہیں اور اہم بھی مگر کافی نہیں ہیں۔ یونیورسٹیوں کو اپنی مقامی بستیوں سے ایک قریبی تعلق قائم کرنا چاہیے اور قومی مسائل کے مطالعے اور بستی کی خدمت کے پروگراموں کے نفاذ میں اپنے آپ کو وسیع پیمانے پر لگانا چاہیے۔ یہ نئی سرگرمیاں، تحقیق کے فروغ و نشوونما کے لیے مناسب امکانات فراہم کریں گی، تدریس کو زیادہ حقیقی اور موثر بنائیں گی اور طالبعلموں میں قومی مسائل کی آگاہی اور ان کی تفہیم پیدا کریں گی جو موجودہ بے حسی اور ناواقفیت کو دیکھتے ہوئے ایک نہایت خوشگوار تضاد ہوگا۔ یونیورسٹی کے تمام طالب علموں کو ان کے مطالعے کے خصوصی میدانوں سے قطع نظر شہریت کے نصاب کی وہ بنیادی باتیں بتائی جانی چاہئیں جن میں جدوجہدِ آزادی، ملک کے آئین خصوصاً اس کے ابتدائیہ میں مذکور ارفع اصولوں، اس نئے سماجی نظام کا علم جو ہم قائم کرنا چاہتے ہیں اور قومی ترقیاتی پروگرام اور ان کے مسائل کا مطالعہ شامل ہوگا۔ طالب علموں کو سماجی یا قومی خدمات کی مفید اور حوصلہ آزما سرگرمیوں میں عملی طور پر حصہ لینے میں زیادہ سے زیادہ شامل کرنا چاہیے۔ حقیقتاً مقصد ہونا چاہیے بڑے پیمانے پر ایک ایسا متنوع پروگرام بنانا جو بالآخر تمام طالب علموں کو اپنے احاطے میں لے لے گا۔ تعلیم کے ایک لازمی حصّے کی حیثیت سے سماجی خدمت کا خیال سب سے پہلے بنیادی تعلیم کو ایک اہم پہلو کی حیثیت سے تعلیم کی ابتدائی سطح پر اپنایا گیا تھا۔ ایجوکیشن کمیشن نے یہ سفارش کی ہے کہ اب اسے ثانوی بلکہ اعلیٰ تعلیم کا بھی جزوِ لاینفک بنا دیا جانا چاہیے۔ میں اس نقطۂ نظر سے مکمل اتفاق کرتا ہوں کیوں کہ تعلیم کی یہی وہ منزلیں ہیں جہاں افسرانہ رویے پختہ ہوتے ہیں اور عوام اور دانشور طبقات کے درمیان خلیج میں توسیع کا رجحان پیدا ہوتا ہے۔ آپ کے وائس چانسلر بڑی گرمجوشی کے ساتھ سماجی خدمت کی ایک ملک گیر یونیورسٹی تحریک شروع کرنے کا خیال پیش کرتے

رہے ہیں۔ مجھے امید ہے کہ حکومت ضروری وسائل کی سہولتیں فراہم کر کے ان کی مدد کرے گی اور یہ کہ آپ کی یہ یونیورسٹی اس سمت میں ایسی مفید اور قابل قدر رہنمائی کرے گی جو جلد ہی سارے ملک میں اپنائی جائے گی۔

میں کیمونٹی سے رابطے اور سماجی اور قومی خدمت کے ایسے پروگراموں کی نگہداشت کرنے کے لیے مستحکم اور فعال توسیعی شعبوں کے قیام کا تصوّر بھی کرتا ہوں۔ ابتدا ان جگہوں سے ہو سکتی ہے جہاں ماحول بھی سازگار ہو اور ضروری جوش و خروش اور قیادت بھی فراہم ہو۔ مگر یہ کام جس قدر جلد ممکن ہو تمام یونیورسٹی تک پھیل جانا چاہیے۔ یہ توسیعی شعبے جب حقیقتاً وجود میں آجائیں تو انھیں تعلیم کے پروگرام بھی بنانے چاہئیں۔ عوامی ناخواندگی کو ختم کرنے کے لیے نہایت تفصیلی مہموں کو تنظیم دینا ہوگا۔ اعلیٰ تعلیمی اداروں کے طالب علم اس سمت میں ہزار مفید کردار ادا کر سکتے ہیں اور اس سے بھی زیادہ مفید معاونت یہ دیہی قیادت کی تربیت کے وسیلے سے کر سکتے ہیں۔ تحقیقی مطالعوں سے پتہ چلا ہے کہ ایسی قیادت میں تعداد بہت کم ہے، کل آبادی میں ہر دو ہزار افراد پر محض دو؛ اسی لیے لائق انصرام بھی ہے۔ بد نصیبی سے اس کی تعلیمی استعداد محدود ہے، بڑی اکثریت نے صرف پرائمری تعلیم پائی ہے، کچھ بالکل ناخواندہ ہیں اور دو فی صدی سے کم افراد ہیں جنھیں ثانوی اور اعلیٰ تعلیم ملی ہے۔ اس لیے اس قیادت کے بڑے حصّے سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ یونیورسٹی تک پہنچ پائیں گے۔ مگر اس کی اہمیت کے پیش نظر، کیونکہ یہی ہے جو دیہی علاقوں کی ساری زندگی کو ایک شکل ایک روپ دیتی ہے اور ہماری اسمبلیوں کے تقریباً اسّی فیصدی نمائندوں کا انتخاب کرتی ہے۔ یہ ہماری یونیورسٹیوں کا فرض ہے کہ وہ ان کے پاس جائیں اور ان کی تعلیم و تربیت کے لیے مناسب پروگرام وضع کریں۔ اگر یونیورسٹی کے اساتذہ، جن کی تعداد اس وقت تقریباً ایک لاکھ ہے، اس قیادت سے سیمیناروں اور چھوٹے چھوٹے گروپوں میں مل سکیں اور ملک کو درپیش مسئلوں اور اس کے ترقیاتی پروگراموں پر تبادلۂ خیال کر سکیں تو حکومت کی پالیسیوں کا مجموعی کردار، ان میں عوامی شرکت کی کیفیت اور نفاذ کی تاثر آفرینی میں انقلابی تبدیلیاں ہو جائیں گی۔

دو اور بھی پروگرام ہیں جن کی طرف خصوصی توجہ دینے کی ضرورت ہے۔ پہلا پروگرام ہے جفاکشی اور لگن کا ماحول پیدا کرنا۔ میں سمجھتا ہوں کہ ہفتے میں کم ازکم پچاس ساٹھ گھنٹے نصابی اور غیر نصابی مختلف پروگراموں میں مفید اور نبرد آزما ڈھنگ سے ہر طالب علم کو شامل کرنا ہمارے لیے ممکن ہوگا۔ ایسے ادارے ہیں جہاں آج بھی یہ ہوتا ہے مگر بدقسمتی یہ ہے کہ ان کی تعداد کم ہے اور ان میں سے اکثر اداروں میں سوائے امتحانات سے قریب، عام ماحول ایک طرح کی بے چینی اور بے مقصدی کا رہتا ہے۔ یہی بے کاری اور بے مقصدی ہے جس میں طالب علموں کی زیادہ تر شرارتیں اور ان کی بے اطمینانی جنم لیتی ہے۔ اسی لیے میں یونیورسٹی کے تمام استادوں سے اپیل کروں گا کہ وہ تمام اداروں میں، سال کے ہر حصے میں بشمول تعطیلات ایک بامقصد اور لگاتار محنت و مشقت کی فضا پیدا کرنے کی ایماندارانہ سعی کریں۔

دوسرا پروگرام ہے اُن معاملات کے روزمرّہ کے انتظامات میں طالب علموں کو خصوصی طور پر شامل کرنے کا جن معاملات سے ان کا تعلق ہے۔ خصوصاً نظم وضبط کے قیام میں، اور اعلیٰ تعلیم کے تمام اداروں میں طالب علموں اور اُستادوں کی مشترکہ کمیٹیوں کی تقرری میں، جس کی سفارش ایجوکیشن کمیشن اور وائس چانسلروں کی کانفرنس نے بھی کی ہے۔ اس سلسلے میں ان سے بہت مدد مل سکتی ہے۔ اس سفارش کا نفاذ ترجیحی سلوک چاہتا ہے۔

میں اعلیٰ تعلیم کے تمام اداروں میں مناسب نظم وضبط کو قائم رکھنے اور تشدّد سے باز رہنے کی ضرورت پر بھی زور دینا چاہوں گا۔ گاندھی جی نے تمام میدانوں میں، قومی بھی اور بین الاقوامی بھی، عدم تشدّد پر بہت زور دیا تھا۔ اس سلسلے میں اُن کی کچھ مابعد الطبیعی وجوہات تھیں، ہم ان کے مابعد الطبیعی دلائل کو مانیں یا نہ مانیں، اور ہوسکتا ہے کہ ہم ترقی کی اس منزل پر ابھی نہ پہنچے ہوں جہاں عدم تشدّد بین الاقوامی سطح پر قابلِ عمل ہو مگر قومی بقا اور ترقی کے عملی پہلوؤں کے پیش نظر ہمیں اپنے داخلی معاملات میں تشدّد سے توبہ کرنا ہوگی۔ اپنے داخلی جھگڑوں کو تبادلۂ خیال، ترغیب اور جمہوری زندگی کی لازمی شرط عفو و درگزر کے بجائے تشدّد کے ذریعے طے کرنے کی کوشش خودکشی سے کسی طرح کم نہیں

ہے اور اس سے کچھ زیادہ اہم بات یہ ہے کہ اس مہذب زندگی میں تشدد کی کوئی گنجائش نہیں ہے جس کی توقع یونیورسٹی سے کی جاتی ہے کہ ایسی مہذب زندگی وہ خود بھی گزارے گی اور ملک کے سامنے ایک نمونہ بھی پیش کرے گی۔

اعلیٰ تعلیم کی تشکیلِ نو کے ان پروگراموں کو میں انتہائی فوری اور اہم سمجھتا ہوں ہمارے پاس گنوانے کے لیے وقت نہیں ہے۔ آنے والے پانچ یا دس برس ہماری تاریخ میں بڑے اہم اور فیصلہ کُن ہوں گے اور ملک کے مستقبل کا بہت کچھ انحصار ان کاموں پر ہوگا جن کی تکمیل میں ہم اس عرصے میں کامیاب یا ناکام ہوں گے، اور ان سب کا انحصار ہوگا اس بات پر کہ ہماری تعلیم خصوصاً اعلیٰ تعلیم میں ہمارا کردار کیا ہوتا ہے یا کیا نہیں ہوتا ہے۔ اس وقت ہماری یونیورسٹیوں میں طالب علموں کی بہت بڑی تعداد تقریباً بیس لاکھ ہے اور اسے، ملک میں تعلیم یافتہ افراد کا سب سے بڑا اور سب سے اہم گروپ کہا جا سکتا ہے۔ ہماری تاریخ میں پہلی بار طالب علموں کی یہ جماعت ملک کے تمام حصّوں اور تمام سماجی طبقات کی نمائندگی کرتی ہے۔ اسی لیے اچھائیوں اور بُرائیوں دونوں کے لیے یہ ایک زبردست قوت ہے۔ اگر یہ پروگرام جن کی تجویز میں نے آپ کے سامنے پیش کی ہے بنائے جا سکتے ہیں تو یونیورسٹی کے طالب علم اچھائیوں کے لیے ایک عظیم قوت بن سکتے ہیں اور ساری حیاتِ قومی میں ایک نئی روح پھونک سکتے ہیں۔ دوسری طرف اگرچہ تعلیم بدستور غیر موثر رہتی ہے، اگر مشقت اور لگن کی فضا نہیں پیدا کی جاتی ہے، اگر طالب علموں اور اُستادوں کے مابین اعتماد اور بھروسے کا بحران بدستور باقی رہتا ہے، اگر کمیونٹی اور یونیورسٹی کے درمیان رشتے نحیف و نزار رہتے ہیں اور اگر نظم وضبط معدوم اور بے راہ روی بدستور عدم توجہی کا شکار رہتی ہے تو پھر طالب علموں کی یہی جماعت، سماجی شکست و ریخت کی رفتار کو تیز تر کر سکتی ہے۔ اسی لیے صحیح خطوط پر فوری اور موثر اقدام کی ضرورت ظاہر ہے۔ اس ضرورت پر مزید زور دینے کی حاجت نہیں ہے اور شاید یہ ممکن بھی نہیں ہے۔

اسی وجہ سے میں پنڈت جواہر لعل نہرو کے الفاظ دُہرانا چاہوں گا جو انھوں نے کئی برس ہوئے الہ آباد یونیورسٹی کے جلسۂ تقسیم اسناد میں کہے تھے :

"یونیورسٹی پاسبان ہوتی ہے انسانیت کی، قوتِ برداشت کی، ہوشمندی اور معقولیت کی، خیالات و نظریات کی مہم جوئی کی اور حق کی تلاش و جستجو کی، اس کا موقف اعلیٰ و ارفع مقاصد کی طرف نسل انسانی کی پیش رفت ہوتا ہے۔ یونیورسٹیاں اگر اپنے فرائض کو بحسن و خوبی انجام دیتی ہیں تو یہ ملک کے لیے، ملک کے عوام کے لیے ایک نیک فال ہے۔"

مجھے ڈر ہے کہ اس وقت ہماری یونیورسٹی کی صورتِ حال قابل اطمینان نہیں ہے اور وہ اپنے فرائض کو خوش اسلوبی سے انجام دینے کی حیثیت میں بھی نہیں ہے۔ اسی لیے اعلیٰ تعلیم کو صحیح خطوط پر ترقی دینے کا یہ پروگرام سب سے زیادہ ترجیحی پروگرام ہے۔ اس کا انحصار کسی حد تک حکومت پر ہے مگر زیادہ انحصار آپ پر یعنی استادوں اور طالب علموں کی موجودہ نسل پر ہے۔ خدا آپ کو جذبہ دے، آپ کی رہنمائی کرے اور آپ میں اپنی اعلیٰ تعلیم کی تشکیل نو میں اپنا کردار ادا کرنے کی قوت عطا فرما کر قومی ترقی و نشو و نما اور سماجی اور اقتصادی تنظیم نو کے لیے وسیع اور تخلیقی کوششوں کو جنم دے دے۔ ◆◆

ذاکر صاحب کی ایک نادر تحریر

تجمّل حسین خاں

میرے دوست اور ساتھی جناب دیوی پرساد جی نے بچّوں کی کلا۔شکشا (تعلیمِ فن) پر ایک کتاب تصنیف کی اور مجھ سے کہا کہ اس کے لیے پیش لفظ میں لکھ دوں۔ جب کسی کتاب میں مصنّف کے علاوہ کسی اور کا لکھا ہوا پیش لفظ دیکھتا ہوں تو دل کچھ کڑھتا سا ہے۔ اچھی کتاب تو خود اپنے پاؤں پر کھڑی ہوتی ہے، لکھنے کے بعد تو اسے اپنے مصنّف کا سہارا بھی درکار نہیں ہوتا، کسی اور کا سہارا وہ کیوں لے؟ جب کوئی مجھ سے پیش لفظ لکھنے کو کہتا ہے تو اُسے یہی بات سمجھاتا ہوں، نہیں سمجھتا تو بہانے کرتا ہوں، طرح طرح ٹالتا ہوں۔ بہت تو بات ٹل جاتی ہے کبھی کبھی نہیں بھی ٹلتی اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ سچ مچ ٹالنے کو دل بھی نہیں چاہتا۔

جب دیوی پرساد جی نے کہا، چاہے جھوٹ موٹ ہی کہا ہو، تو ان کو بھی اوپری دل سے ذرا ٹالا، پر سچ یہ ہے دل یہی چاہتا تھا کہ ان کی اس دل سے نکلی ہوئی کتاب کے ساتھ اپنا نام بھی وابستہ کر دوں۔ انھیں کچھ زیادہ نہیں کہنا پڑا اور میں نے مان لیا۔ اور مان لیا کتاب کو پڑھے بغیر۔ اس لیے کہ مصنّف جانا پہچانا ہو تو طرزِ تحریر کا بھی کچھ تو اندازہ ہوتا ہی ہے کہ کیسا ہوگا۔

میں دیوی پرساد جی کو کوئی پندرہ سالوں سے جانتا ہوں۔ ہم دونوں ہندوستانی

تعلیمی کمیٹی میں ساتھی تھے۔ مجھے ان کا کام دیکھنے کا موقع بھی ملا ہے اور انھیں کام کرتے ہوئے دیکھنے کا بھی۔ ان کے بچّوں کو بھی کام کرتے دیکھا ہے اور ان کا کام بھی۔ میرے دل میں اچھے معلّم کا جو نقشہ ہے مجھے دیوی پرساد جی ویسے ہی معلّم لگے۔ اور میرے دل میں ایسے سچّے معلّم کی جو عزّت ہے وہ تو میں کسی سے ٹھیک ٹھیک بیان بھی نہیں کرسکتا۔ یہی وجہ تھی کہ میرا دل ان کی کتاب کے ساتھ اپنا نام وابستہ کرنے کو چاہا۔ اچھوں کی صحبت میں کچھ اچھائی تو ہاتھ لگ ہی جاتی ہے اور اچھے معلّم کی صحبت میں تو زندگی کے مُرجھاتے پودوں کو لہلہاتے دیکھا ہے۔ شخصیت کے سونے کو مٹّی بنتے بنتے پھر سونا بنتے دیکھا ہے۔ اچھے معلّم کی صحبت کا کیا کہنا؟

ہاں تو لیا اس صحبت کی خاطر اور سوچا کہ بچّوں کی کلا شکشا (تعلیم فن) کے بارے میں جو کچھ سوچا سمجھا ہے اس کا کچھ ذکر کر کے اس کتاب میں ایک کونہ اپنے لیے نکال لوں۔ یہ اس وقت سوچا تھا جب کتاب پڑھی نہیں تھی۔ پھر کتاب پڑھی۔ اس کا ایک ایک لفظ پڑھا تو میرا خیال بدل گیا۔ جو تھوڑا بہت جانتا تھا' وہ سب تو اس کتاب میں تھا ہی' بہت کچھ اور بھی تھا۔ مصنّف نے تجربے کے سونے پر محبّت کا سہاگہ چڑھا کر خیالات کی چمک دمک ہی نہیں بڑھائی ہے' اُن میں زندگی کی گرمی بھی ڈال دی ہے۔ بہت اچھی کتاب لکھ دی ہے دیوی پرساد جی نے۔ اس میں ان کی برسوں کی محنت' سوجھ بوجھ اور بچّوں کی محبّت کا نچوڑ ہے۔ یہ صرف فن کے معلّموں کی پڑھنے کی کتاب نہیں ہے سب ہی معلّموں کے پڑھنے کی چیز ہے۔

اس کتاب میں جس فن (ڈرائنگ) کا ذکر ہے وہ کلاس میں ہر دوسرے تیسرے دن آدھ گھنٹہ' پون گھنٹہ پڑھانے سکھانے والی چیز نہیں ہے' زندگی کی ریاضت ہے۔ اس کتاب کا مصنّف "گرودیو" کی دنیا میں بھی رہ رہا ہے اور باپو کی دنیا میں بھی۔ یہ فن (ڈرائنگ) میں زندگی ڈالنے اور ساری زندگی کو فن بنانے کا حوصلہ رکھتا ہے۔

مصنّف سچّا معلّم ہونے کی وجہ سے محبت کا پجاری ہے۔ محبّت کی کھڑکی سے بچّے کی ساری دُنیا اس پر کھل گئی ہے۔ جو معلّم اس کھڑکی اور اس دُنیا کو دیکھنا چاہتا ہے' اسے اس کتاب سے بہت کچھ ملے گا۔

بنیادی مدارس اور پرانی طرز کے مدارس' دونوں ہی کے معلّموں کو اس کے پڑھنے

سے اپنے کام کو سدھارنے کا موقع ملے گا۔ نئے راستے سجھائی دیں گے۔ للت کلا اور اپ یوگی (کارآمد) کلا' اعلیٰ مقام رکھنے والی اور نچلا مقام رکھنے والی کلاؤں کا دھندلکا کٹ جائے گا' کلا اور زندگی کا رشتہ جڑتا دکھائی دینے لگے گا۔ یہ کتاب انھیں یاد دلائے گی کہ کلاکار اور معلّم تو یوگی ہوتا ہے اور انھیں سوچنا ہوگا کہ آج وہ یوگ کی ریاضت چھوڑکر اور سب کچھ کیوں کرتے ہیں۔ اس کتاب سے وہ بچّے کو سمجھیں گے، عنفوانِ شباب کی پریشانیوں کو جانیں گے' دونوں کے فرق کو پہچانیں گے۔ سماج کے مسئلوں کو سمجھنے کا کچھ راستہ بھی کھلے گا کہ آج ایسا لگتا ہے کہ "سارا سماج عنفوانِ شباب کی معیبت کے دَور میں آپڑا ہے"۔ اور اسے پار نہیں کرپاتا۔ معلّم اور طالب علم کا رشتہ بھی سمجھ میں آئے گا۔ مجھے یقین ہے کہ جو معلّم اس کتاب کو پڑھے گا' وہ بہت فائدہ اُٹھائے گا۔ اس کی عقل بھی بڑھے گی' دل بھی گرمائے گا اور وہ اپنے کام میں' کہ زندگی کلا کا نام ہے' دل سے اور ہمّت سے لگ جائے گا۔

میں دیوی پرسادجی کا دل سے ممنون ہوں کہ انھوں نے اوروں سے قبل مجھے اس کتاب کو پڑھنے کا موقع دیا۔ ایک پُرانے تھکے ہوئے معلّم ہونے کی وجہ سے مجھے فخر ہے کہ ایک ہندوستانی معلّم نے ایسی خوبصورت' ایسی روشنی دینے والی' ایسی دل کو گرمانے والی کتاب اپنے ساتھیوں کے لیے لکھی۔ نہیں تو ہمارے ملک میں تو تعلیم پر زیادہ تر وہی کچھ کہتے ہیں یا لکھتے ہیں جو آپ معلّم بننے پر راضی نہیں ہوتے۔ شکر ہے کہ موسم بدل گیا ہے۔

ذاکر حسین

راج بھون پٹنہ ◆◆

سماجی پس منظر اور تعلیم کے مقاصد

مسعود الحق

تعلیم میرے نزدیک تہذیب کا دوسرا نام ہے اور 'تربیت' اسی تہذیب کو سکھانے کا ایک وسیلہ۔ ہمارے یہاں اگرچہ اُستادوں کی تربیت کو اب اُستادوں کی تعلیم کہا جانے لگا ہے مگر ہمارا طریقۂ کار اور بڑی حد تک ہمارا اندازِ فکر بدستور ہے۔ تربیتی اداروں میں آج بھی اپنے وسیع اور حقیقی معنوں کے ساتھ تعلیم کا رواج معدوم ہے، غالباً یہی وجہ ہے کہ عام طور پر تعلیم کا معیار کم اخلاق انحطاط پذیر اور تہذیب تنزل آمادہ نظر آتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ان حالات میں سماج کی جو شکل بنے گی، اس کا جو کردار تشکیل پائے گا وہ کچھ بہت پسندیدہ نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ آج ملک کی سماجی، تہذیبی اور اخلاقی صورتِ حال جس ابتری کو پہنچ گئی ہے اور جس خرابی کی طرف بڑھ رہی ہے وہ یقیناً باعثِ تشویش ہونا چاہیے۔ طالب علموں میں نظم وضبط کی کمی، اُستادوں میں کام کی لگن اور جذبے کی عدم موجودگی کی وجہ سے 'کارِ طفلاں تمام خواہد شد' والی کیفیت نظر آتی ہے۔

جو تعلیم زندگی کے تقاضوں کو پورا نہ کرے اور سماج کو مغرب سے خوب تر بنانے کی ذمّے داری قبول نہ کرے وہ طالب علموں کے ساتھ فریب کے علاوہ کچھ نہیں کہی جاسکتی۔ میرا یقین ہے کہ ہمیں نام نہاد ترقی یافتہ ملکوں کی نقل اور پیروی کرنے کے شوق نے مارا ہے، حالانکہ ان ملکوں کی حالت خود بھی کوئی بہت لائقِ تحسین نہیں ہے۔ ایزرا پاؤنڈ نے کہیں لکھا

، کہ "امریکی درس گاہوں کے جس نظام میں ہم نے تعلیم پائی تھی اس کا بوداپن بیان کرنے
لیے کسی شائستہ نصاب میں الفاظ نہیں مل سکتے.... اس نظام نے طالب علموں کو اس
ل چھوڑا کہ وہ اپنے عہد کی سرگرمیوں میں حصّہ لے سکیں۔" اور ایک ہم ہیں کہ اپنے تعلیمی سفر
، گرد و غبار ہٹا ہٹا کر ان ہی ملکوں کے نقشِ پا ڈھونڈتے رہتے ہیں۔ آج ہماری کیفیت یہ
، کہ ہر اشتہاری روح کو آزمانا چاہتے ہیں اور ہر نئے خیال (خصوصاً مغرب سے آئے ہوئے)
اپنانے کے لیے بے قرار رہتے ہیں۔ ہر تیز رو کے ساتھ قدم ملانے کی خواہش کوئی مثبت
ہش نہیں ہوتی۔ ایسی ہی اندھا دھند دوڑ میں ٹھوکریں لگتی ہیں، دین و دُنیا دونوں
ھ سے نکلتے جاتے ہیں اور سیرت کی یکسوئی اور قلب کی طمانیت سے محرومی مقدر بن
تی ہے۔ ہماری اور آپ کی یعنی ہم سب کی نجات غالباً اسی میں ہے کہ ہم صرف پڑھ
ہ لینے کو تعلیم نہ سمجھیں بلکہ اس کے وسیع تر مفہوم کو پیشِ نظر رکھ کر اپنی تعلیم کے مواد،
س کے طریقوں اور اس کے سارے نظام کو کوئی ایسی شکل دینے کی کوشش کریں جو
، مقاصد کے حصول میں ممد و معاون ہو۔ مجھے خوش فہمی ہے کہ تعلیم ان ذمّے داریوں کو پورا
سکتی ہے مگر صرف اسی وقت جب تعلیم کے رسمی اداروں میں عموماً اور اُستادوں کے
بیتی اداروں میں خصوصاً تعلیم محض کتابیں پڑھنے پڑھانے اور تدریس کے گھسے پٹے طریقے
انے تک محدود نہ ہو بلکہ تعلیم کو تہذیب سمجھ کر، زندگی کی بنیاد مان کر انسان سازی کا کام
بھا جائے کہ اس کے بعد ہی نیک اور شریف، مہذّب اور ایمان دار اور مخلص اور
فاکش افراد پیدا ہو سکیں گے اور اچھا سماج شاید ایسے ہی افراد سے بنتا ہے۔

تعلیم کا مطمحِ نظر یہی ہے کہ طالب علم کو زندگی بسر کرنے کا کار آمد فن سکھایا جائے
ر اس عمل میں ولولے، حسن اور تہذیب کی کارفرمائی ہو تاکہ وہ ایک اچھے سماج کے
انے میں حصّہ لے سکے۔ یا یوں کہیے کہ اس میں اچھی زندگی کے لیے دوسروں کے ساتھ مل کر
ام کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔ ہمارے تعلیمی نصاب کے تمام مضامین، آرٹ، سائنس،
لاسیکی اور جدید تمام موضوعات اور مہارتیں درحقیقت خود کوئی مقصد نہیں ہیں۔ یہ تو کسی
ظیم مقصد کو حاصل کرنے کے ذرائع اور وسیلے ہیں۔ اصل مقصد تو خود اچھی زندگی گزارنا اور دوسروں

کے لیے اچھی زندگی گزارنے کو ممکن بنانا ہے۔ وہ علمی کام جو بظاہر محض "علم برائے علم" معلوم ہوتے ہیں وہ بالآخر انسان کی ترقی، بہتر وسائل اور مفید تراشیاء کی فراہمی کا ذریعہ بنتے ہیں۔ مگر ہماری تعلیم کا یہ ایک المیہ ہے کہ وہ نصاب کے مختلف مضامین کے باہمی رشتوں، متنوع انسانی تجربات اور حقیقی زندگی سے اس کے تعلق کو نظر انداز کر دیتی ہے۔

ہر فرد کو اپنی زندگی، اپنے پڑوسیوں، اپنے ساتھ کام کرنے والوں اور ایک مخصوص سماجی ماحول میں گزارنی ہوتی ہے۔ اگر وہ چاہتا ہے کہ وہ اس ہجوم میں ایک مردم بیزار، برہم اور پریشان شخص کی طرح نہ رہے تو اسے اپنے اندر حسنِ سلوک، اچھے رویے، صحت مند نقطۂ نظر اور صالح اندازِ فکر جیسی خصوصیات پیدا کرنا ہوں گی کہ اس کے بغیر سماج میں نہ تو وہ خود خوش رہ سکے گا اور نہ دوسروں کے لیے اپنے وجود کو خوش گوار اور مفید بنا سکے گا۔

اس وقت کی "تعلیم کچھ اس کپڑے کی طرح ہے جو پہننے والے کے جسم کو دیکھے بغیر کاٹا گیا ہو۔" ہماری موجودہ تعلیم ہماری ضرورتوں سے، بڑی حد تک بے پروا اور " درجے، امتحان، نصاب اور کتاب پر مشتمل اور کسب معاش" پر منحصر ہے۔

ڈاکٹر ذاکر حسین کی کتاب تعلیمی خطبات کے پیش لفظ میں پروفیسر محمد مجیب نے لکھا تھا: "تعلیم کا سلسلہ شعور کو بیدار کرنے والے اثرات سے شروع ہو کر کلام الٰہی میں انتہا اور تکمیل کو پہنچتا ہے۔ اس میں معلموں کا منصب یہ ہے کہ تعلیم کی مختلف منزلوں میں رہنمائی کریں اور تعلیم حاصل کرنے والوں کا فرض یہ ہے کہ معلّم سے معلّم کا پتہ پوچھتا ہوا علم کے سرچشمے تک پہنچے۔ ایسی تعلیم انفرادی ہوگی اور ہر شخص اس سے اتنا ہی فیض حاصل کرے گا جتنا کہ اس کا ظرف ہوگا۔

"لیکن علم کے لیے مقاصد کا معین کرنا اور اس کی تحصیل کا انتظام کرنا جماعت کے اختیار میں ہے۔ جماعت کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایک ایسا نظام تعلیم مرتب کرے جو علم کی روشنی کو گھر گھر پھیلا سکے، فرد اور جماعت کے درمیان وہ سچی ہم آہنگی پیدا کر سکے جو مذہب، اخلاق اور سیاست سب کا نصب العین ہے۔ تعلیم روح ہے اور سماج جسم۔ اور روح کو جسم سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔"

آج صورتِ حال یہ ہے کہ ہم نے ایک طرف تو روح کو جسم سے بڑی حد تک الگ کر رکھا ہے اور دوسری طرف روح کی تربیت یعنی علم برائے علم کے تقاضے بھی پورے نہیں ہو رہے ہیں۔ ہم اپنے طالب علموں میں علم حاصل کرنے کی تڑپ اور وہ جذبہ بھی نہیں پیدا کرتے جس کی حقیقتاً ضرورت ہے۔

پروفیسر محمد مجیب ہی نے ایک اور جگہ لکھا ہے: "تعلیم کو مستقبل کے تصوّر سے جُدا نہیں کیا جا سکتا۔ ماں باپ بچے کو مدرسے بھیجتے ہیں تو یہ سوچ کر کہ وہ پڑھ لکھ لے گا تو کیا کرے گا۔ ہر سماج کو یہ خیال ہوتا ہے کہ تعلیم کے ذریعے اس کا مستقبل اس کے حال سے بہتر ہو جائے گا.... لوگوں نے ہر زمانے میں یہ سوچنا اپنا فرض سمجھا ہے کہ نئی نسل کی تعلیم کس طرح پر ہو، جب اس تعلیم کے فائدے اور نقصان کا جائزہ لینے کا وقت آیا ہے تو کچھ کرنے کا موقع نہیں ہوتا کیوں کہ وقت کے ساتھ ساتھ حالات بدل جاتے ہیں اور لوگ نئے مسائل سے دوچار ہوتے ہیں جن کی طرف توجہ کرنا ناگزیر ہوتا ہے.... ہم تعلیم کی بنیاد یا تو اس نظریے پر رکھ سکتے ہیں کہ انسانی زندگی کلی طور پر مادّی قوانین کی پابند ہے اور پابند رہے گی، یا اس عقیدے پر کہ اخلاقی (اور سماجی) فرائض کی ادائگی انسانی زندگی کا اصل مقصد ہے اور مستقبل کا نقشہ اخلاقی ارادے (اور سماجی بصیرت) کے قلم سے بننا چاہیے...."

آزادی کے تقریباً پچاس سال گزرنے کے بعد بھی بہت سے لوگ ہیں جو انگریزی پڑھ لینے یا کسی کام کے سیکھ لینے کو تعلیم سمجھتے ہیں۔ ان لوگوں کے ذہن میں درحقیقت گروہ، جماعت یا سماج کا کوئی تصوّر نہیں ہوتا۔ ان کے خیال میں الگ الگ آدمیوں کے جمع ہو جانے سے سماج بن جاتا ہے۔ اگر غور کیجیے تو حقیقت اس کے برعکس ہے۔ بنیادی چیز سماج ہے۔ اور ہماری ذہنی زندگی سماج کے بغیر ممکن ہی نہیں ہے۔ بقول ڈاکٹر ذاکر حسین: "ذہنی زندگی تو کسی ذہنی زندگی ہی سے پیدا ہوتی ہے.... ذہنی زندگی میں "تو" نہ ہو تو "میں" کا وجود بھی نہ ہو، اس لیے ذہنی زندگی کے لیے جو اصلی معنوں میں انسانی زندگی ہے، سماج کا وجود لازمی ہے۔ بدن میں ہر حصّے کی ایک الگ حیثیت بھی ضرور ہوتی ہے مگر اسی حد تک کہ وہ کل جسم سے وابستہ ہے اور اس کے اندر اپنی خدمت انجام دے رہا ہے۔ ایک

حصّے کے کٹ جانے سے جسم میں کمی آجاتی ہے مگر وہ باقی رہ سکتا ہے مگر حصّہ، جسم سے الگ ہوکر باقی بھی نہیں رہ سکتا.... درختوں کی پتّیاں بدل جاتی ہیں مگر درخت وہی رہتا ہے، افراد آتے جاتے رہتے ہیں مگر سماجی زندگی باقی رہتی ہے۔"

نشوونما اور تبدیلی کے اس عمل کے ساتھ اپنے وجود کو برقرار رکھنا بھی سماج کی ایک ایسی خصوصیت ہے جو تمام تعلیمی کام کرنے والوں کی ذمّے داری کو مزید سنجیدہ اور اہم بنا دیتی ہے۔ ایسے افراد فراہم کرنا ہمارا فرض ہے کہ جو حالات کی تبدیلیوں کے ساتھ سماجی زندگی میں بھی ایسی تبدیلیاں لائیں جو وقت کا تقاضا ہوتی ہیں اور ملک و قوم کی بقا کی ضامن.. . ایک قومی نظامِ تعلیم ہی اس کام کو انجام دے سکتا ہے۔" مگر قومی تعلیمی نظام کا مطلب محض سب لوگوں کو خواندہ یا پڑھا لکھا بنا دینا ہی کافی نہیں ہے۔ عام تعلیم کی جو کوششیں ہو رہی ہیں وہ بہرحال ضروری ہیں مگر یہ بات بھی فراموش نہیں کی جاسکتی کہ تعلیم کوئی بات ازبر یاد کر لینے یا چند چیزوں سے واقفیت پیدا کر لینے کا نام نہیں۔ تعلیم دراصل نام ہے فرد کے ذہنی، جسمانی اور سماجی ارتقا کا۔ اس ارتقا کے لیے صحت مند مواد ملنے کا معتبر ترین ماخذ تمدّن ہوتا ہے۔ تمدّن کی مادّی اور غیر مادّی چیزیں، سماج کا علمی نظام، اس کے مذاہب اس کی صنعتیں، اس کے اخلاقی اصول، اس کی شخصیتیں، اس کے گاؤں، اس کے شہر، اس کی حکومت، اس کی عدالتیں یہ مواد فراہم کرتی ہیں[1]۔"

ہمارے ملک کی قومی تعلیم کے کسی نظام کی تشکیل میں کچھ زیادہ ہی سوچنے اور غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے۔ یہاں زبان، معاشرت، مذہب اور رسوم کے تنوع نے ہمارے کام کو مزید پیچیدہ بنا دیا ہے۔ ہم ان تفریقوں اور تنوعات کو ایک متحدہ قومیت کی داغ بیل ڈالنے کے جوش میں نہ تو مردود قرار دے سکتے ہیں اور نہ ہی انھیں نظر انداز کر سکتے ہیں۔ اگر کسی نظام نے ایسا رویّہ اختیار کیا تو وہ محض انتہا پسند قوم پرستی کا مظہر ہوگا جو کسی طرح بھی صحت مند اور پسندیدہ نہیں کہلایا جا سکتا۔ بنیاد پرست اور فرقہ پرست جماعتوں کی کارگزاریاں ہم دیکھ ہی رہے ہیں۔ ایسے فائدے، ایسا تسلّط اور ایسی فوقیت محض عارضی اور وقتی ہے۔ شخصی خود غرضیوں، تنگ نظری اور مذہبی تعصّبات کی رہنمائی میں کام کرنے والے نہ تو ملک کے

مستقبل کا صحیح تصوّر رکھتے ہیں اور نہ ہی ملک کی ایک مستحکم اور پائدار تعمیر ان کے ذہنوں میں ہے۔ بہرحال اتنے بڑے اور اتنے متنوع ملک میں مثبت قوتوں کے ساتھ ایسی منفی قوتوں کا ہونا ناگزیر ہے۔ تعلیم کو صحیح رُخ دینے اور اس کی مدد سے صحت مند سماجی بصیرت اور صحت مند سیاسی شعور بیدار کرنے کا کام اس صورتِ حال کے پیشِ نظر اور بھی ضروری ہوجاتا ہے۔

سماج کی بنیادی ضرورتوں اور تعلیم کے باہمی تعلق کا جو فقدان اس وقت ہے اسی کی وجہ سے ہمیں آج ہر طرف خود غرضی، شخصی مقابلے، مادّی منفعت، بے ایمانی اور جائز اور ناجائز ہر طریقے سے ترقی کرنے کا جذبہ رواں دواں نظر آتا ہے۔ ہمارے تعلیمی اداروں کو اگر کسی چیز سے سروکار ہے تو بس اس سے کہ علم سکھادیا جائے اور بس۔ علم کو برتنے اور سیرت کے بنانے کی طرف کوئی توجہ نظر نہیں آتی۔ بقول ڈاکٹر ذاکر حسین "ہر چیز کو مضمون بنا کر اور نصاب میں شامل کر کے طالب علم کے لیے مصیبت اور اس کی تعلیم کے لیے "بے اثری" کا سامان مہیا کردیا جاتا ہے۔"

آزادی کے بعد "ترقی" کی رفتار بہت تیز ہوگئی ہے۔ ہمارا معیار زندگی بھی بڑھ گیا ہے۔ اس کے مظاہر چاروں طرف نظر آتے ہیں۔ سڑکوں پر کاروں کی تعداد بھی زیادہ ہوگئی ہے۔ ریڈیو، ٹیلی وژن اور کمپیوٹر ہماری شہری زندگی کا ایک جُزو بنتے جارہے ہیں۔ ایک طرف یہ سب کچھ ہے دوسری طرف رواداری ختم ہورہی ہے۔ تعصّب اور نفرت کی آگ وقتاً فوقتاً بھڑکتی رہتی ہے اور برسوں سے ساتھ پلنے بڑھنے والے کو ایک دوسرے کا گلا کاٹنے میں، گھروں کو جلانے میں اور لوٹ مار کرنے میں جُرم کا کوئی احساس نہیں ہوتا۔ ظلم کرنے والے کی ایک رات کی نیند بھی نہیں اُڑتی۔ کیا ترقیوں کی اس بھاگ دوڑ میں کبھی رک کر ہم نے یہ سوچنے کی کوشش کی کہ آخر ہم جا کدھر رہے ہیں؟ ملک کا مستقبل آخر کیا ہوگا؟ یہ اور ایسے ہی کئی اور سوالات ہوں گے جن کا جواب اگر تلاش کرنے کی کوشش کی جائے تو بالآخر ہمیں تعلیم ہی کی طرف دیکھنا ہوگا۔ ہماری سیاسی اور سماجی زندگی میں بدعنوانیوں نے جس طرح گھر کرلیا ہے اس کے پیشِ نظر اصلاح کی اگر کچھ امید کی جاسکتی ہے تو وہ صرف اپنی تعلیم اور اپنے تعلیمی اداروں اور ان تعلیمی اداروں میں کام کرنے والے لوگوں ہی سے کی جاسکتی ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک بہتر سماج کی بنیاد رکھ کر ملک کے خوش گوار
حول کی ضمانت لینے والی تعلیم ہونی کیسی چاہیے؟ یہ غور طلب بات ہے۔ شاید ضرور اس بات
، ہے کہ تعلیم کا اصل منشا، ملکی تقاضوں، عوام کی ضرورتوں اور سماج کے ہمہ روز متنوع
سائل کے حل کی تلاش ہو۔ اس عمل میں ہمیں تعلیم کے مقاصد اور اس کے کردار کا تعیّن کرنا
ڑگا اور تعلیمی اداروں اور اُستادوں کی ذمّے داریاں طے کرنا ہوں گی۔

تعلیم ہنرمندی پیدا کرنے کے ایک وسیلے کے علاوہ ایک اخلاقی مہم بھی ہے کہ تعلیم
ےعمل ہی کے ذریعے اقدار کی تعلیم و ترویج ہوتی ہے۔ اس وقت ساری دنیا میں بنیاد پرستی،
لیحدگی پسندی، نسلی برتری، مذہبی تفریق بلکہ نفرت اور استحصال اور جبر کی ہوا چل رہی ہے
رد ہمارے ملک میں عصبیت، منافرت، احیا پسندی، کٹّرپن اور بہرصورت غلبہ حاصل کرنے
ا چلن جس طرح ہوا ہے وہ روز بروز زیادہ تشویشناک ہوتا جارہا ہے۔

صحیح ہے کہ رسمی تعلیم کے اداروں میں انسان سازی کے امکانات محدود ہیں مگر ان
اروں سے اتنی توقع تو کی ہی جاسکتی ہے کہ وہ ہمارے نوجوانوں میں انسانی دُکھ درد کو محسوس
رنے اور پھر انھیں دور کرنے کی خواہش پیدا کردیں انھیں ہنرمند بنائیں مگر ساتھ ہی عدم
ساوات، تعصّب، نفرت اور استحصال جیسے منفی جذبوں سے انھیں پاک کردیں۔

تعلیم کے مقاصد، تعلیم کے کردار اور تعلیمی اداروں اور اُستادوں کی ذمّے داریوں
و طے کرتے وقت ہمیں سماج کے شہریوں کی نوعیت اور ان کی خصوصیات کی طرف خصوصی توجہ
ینا ہوگی کیوں کہ اسی کے بعد ہی ہم یہ طے کرسکیں گے کہ ہمیں کس قسم کے اساتذہ کی ضرورت
وگی۔ یہی فیصلہ ہوگا جو اُستادوں کے تعلیمی اور تربیتی پروگراموں کی نوعیت طے کرے گا۔ ان
یصلوں کے وقت ہمیں اپنے ذہنوں میں زمان و مکان کو بھی پیش نظر رکھنا ہوگا کہ وقت اور
مقام کی خصوصیات ہی تعلیم کے مقاصد، ان مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے تعلیمی اداروں
لی نوعیت اور ان اداروں میں پڑھانے والے اُستادوں کی صلاحیتوں اور لیاقتوں کا
عیّن کریں گی۔

غلام ہندوستان میں جس قسم کی شہریت کی تعلیم اور اُستادوں کی تربیت رائج

تھی وہ آج یقیناً نہ صرف بے کار بلکہ مضر ثابت ہوگی۔ حالات اور ملک کی مخصوص ضرورتوں کو دیکھتے ہوئے آج ہمیں جس طرح کے شہریوں، تعلیمی اداروں اور اُستادوں کی ضرورت ہے وہ دوسرے ملکوں کے شہریوں اور اُستادوں سے شاید مختلف ہوگی۔ یہاں تعلیم و تدریس کے اور اُستادوں کی صلاحیتوں اور قابلیتوں کے کچھ مشترکہ اور آفاقی اصولوں اور معیاروں کے وجود سے انکار مقصود نہیں ہے۔ توجہ صرف اس حقیقت کی طرف دلائی جارہی ہے کہ ملکوں کی اپنی مخصوص ضروریات اور زمان و مکان کے امتیازی تقاضوں کے پیشِ نظر ہمیں اپنے اپنے اساتذہ کی تعلیم و تربیت کے مقاصد اور ان مقاصد کے حصول کے مختلف اور خصوصی طریقے اور ڈھنگ دریافت کرنے ہوں گے۔ اپنے اساتذہ کے لیے تربیتی پروگراموں کو تشکیل دیتے وقت ہمارے ذہنوں میں یہ حقیقت بالکل واضح ہونا چاہیے کہ ہمیں آج ایسے اسکول اور ایسے استادوں کی ضرورت ہے جو موجودہ ہندوستان اور اس کے مجوزہ مستقبل کے لیے مناسب اور مفید شہری فراہم کرسکیں۔

تعلیم وہ چاہے رسمی ہو یا غیر رسمی، اس کا کردار سماجی اقدار اور سوسائٹی کے دوسرے اداروں کے کردار سے غیر متعلق نہیں ہوسکتا۔ کسی قوم کے عقیدوں، رویّوں، رسموں، رواجوں اور سماجی تانے بانے کی ایک مخصوص نوعیت ہوتی ہے اور تعلیم فرد کو اس کے ملک کے ان ہی مخصوص خدوخال سے نہ صرف واقف کرانے کا ذریعہ ہوتی ہے بلکہ فرد کو اسی رنگ میں ڈھالنے کا اہتمام بھی کرتی ہے۔ اگر غور کیجیے تو تمام سماجی تجربے اسی مقصد کے حصول میں معاون ہوتے ہیں۔ قدیم زمانہ ایک ایسا بھی تھا جس میں تعلیمی کاموں کی انجام دہی کے لیے رسمی اور منظم اداروں کی ضرورت کا احساس عنقا تھا مگر آج کے پیچیدہ اور ترقی پذیر سماج میں تعلیم ایک اہم خصوصی ادارے کی حیثیت سے ہمارے سامنے ہے۔ اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ دوسرے سماجی ادارے کوئی تعلیمی اثرات مرتب نہیں کرتے مگر اس کا مطلب یہ ضرور ہے کہ آج کلاس، اسکول، کالج اور یونیورسٹی کی یہ خصوصی ذمّے داری ہوجاتی ہے کہ وہ افراد کو خصوصاً نوجوانوں کو سماج کے ثقافتی دھارے میں شامل کرنے میں معاون ہو

یہاں اس بات کو نہیں بھولنا چاہیے کہ اسکول کو ایک آزاد اور خود مختار ادارہ

سمجھنا ایک غلطی ہوگی۔ ایک بڑھتی اور ہر آن بدلتی ہوئی تہذیب میں تعلیم کو نہ صرف اپنے آپ کو نئے حالات سے مطابقت دیتے رہنا چاہیے بلکہ اسے خود حالات کو صحیح سمت دینے اور مفید تبدیلیاں لانے اور صحت مند تبدیلیوں کو استحکام بخشنے میں معاونت کرنے کے ساتھ ساتھ رہنمائی اور قیادت کی ذمّے داری بھی سنبھالنے کے قابل ہونا چاہیے۔ ان دونوں کاموں کو پورا کرنے کے لیے تعلیم کی بنیادی ثقافتی اقدار اور معاصر سماجی قوتوں سے آگاہی ضروری ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ایک اچھے تعلیمی ادارے کا تصوّر اس کے سماجی پس منظر کے بغیر نہ تو کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی کیا جانا چاہیے۔

مستقبل کیا ہوگا؟ قطعی طور پر اس سلسلے میں کچھ کہنا شاید صحیح نہیں ہوگا۔ خود ہمارے ملک نے کیسے کیسے نشیب و فراز دیکھے ہیں۔ کیسی کیسی ہنگامی صورتِ حال اس کے سامنے آئی ہے۔ غلامی کی نحوستوں کا شکار ہم رہے ہیں۔ آزادی کی فضا میں ہم سانس لے رہے ہیں مگر اپنے وافر قدرتی وسائل، اپنے امتیازی تحمل و تورع، اپنے امن و شانتی اور تہذیب و اخلاق کے فلسفے اور ایک آزاد ہندوستان کے شہری ہونے پر اپنے فخر و ناز کے باوجود ہمارا ملک ابھی تک صحیح سمت کی تلاش و جستجو میں سرگرداں ہے۔ حق و انصاف، مساوات اور برابری، یکجہتی اور سالمیت والے ہندوستان کا خواب آج بھی شرمندۂ تعبیر نہیں ہوا ہے۔ ہم آج سرگرم عمل ہیں اپنی تہذیب اور صحت مند اقدار کے تحفظ میں۔ ہمیں کچھ چیزیں عزیز ہیں (آئینِ ہند میں ان کا تفصیلی تذکرہ ہے) جنھیں ہم محفوظ اور مستحکم کرنا چاہتے ہیں، فروغ دینا چاہتے ہیں۔ فرد کا احترام، اخوت و بھائی چارہ، مذہبی اور سماجی رواداری، معقولیت اور آزادی (مذہب اور تحریر و تقریر وغیرہ کی) کہ یہی وہ عناصر ہیں جن سے جمہوریت کی بنیادیں مستحکم ہوتی ہیں اور یہی عناصر ہیں جن کا حصول اور تحفّظ و استحکام ہمارا مطمحِ نظر ہے اور ان ہی کی عمل آوری کو یقینی بنانا ہے۔

جمہوریت کی بنیادوں کو استحکام بخشنے کی سب سے بڑی ذمے داری بلاشبہ حکومت اور سیاسی نظام کی ہے مگر پھر بھی یہ کام صرف ان پر نہیں چھوڑا جا سکتا۔ عوام کی سمجھ اور ملکی مسائل میں ان کی دلچسپی بھی اس معاملے میں بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ ان میں معروضی

فیصلے کرنے کی صلاحیت پیدا کرنے میں ہمارے تعلیمی اداروں کا رول بہت اہم ہے۔ بدقسمتی یہ ہے کہ اس وقت یہ ادارے ہو سکتا ہے کہ پڑھے لکھے افراد تو شاید پیدا کر رہے ہوں مگر اچھے شہری بنانے کے سلسلے میں ان کی کارکردگی بڑی حوصلہ شکن ہے۔ ماہرین تعلیم نے بڑے واضح اور پُر زور طریقے پر اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ جمہوری نظام کی بقا اور ایک صحت مند سماج کے قیام کی پہلی اور آخری شرط تعلیم کی ترویج و تبلیغ ہی ہے۔ کسی ملک کے سیاسی نظام میں رائے عامہ کی جتنی زیادہ اہمیت ہوگی رائے عامہ کو مثبت ڈھنگ سے سنوارنے اور اُسے صحت مند رکھنے کی اتنی ہی ذمّے داری تعلیم یا دوسرے الفاظ میں تعلیمی اداروں کی ہوگی۔ اگر حیاتِ انسانی کو بہتر کرنا ہے تو اس عظیم کام میں معتبر امداد تعلیم اور صرف تعلیم ہی سے مل سکتی ہے۔

تعلیم کی اہمیت کا یہ خیال کوئی نیا خیال نہیں ہے۔ قدیم زمانے سے آج تک ماہرین تعلیم نے کسی نہ کسی نہج پر اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے اور اس کی طرف توجہ مبذول کرائی ہے۔ تعلیم سے ایک اچھے سماج کی تشکیل و تعمیر میں مدد لیتا ہے تو ایک اہم حقیقت کو بھی ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔ وہ حقیقت ہے کسی سماج کی اور بحیثیت مجموعی انسانی زندگی کی ہر آن بدلتی ہوئی صورتِ حال۔ تاریخ کے مختلف ادوار پر نظر ڈالیے تو یہ بات صاف طور پر دکھائی دے گی کہ تعلیم اور معلّم کے سامنے جو چیلنج آتے ہیں وہ پہلے اَدوار سے مختلف ہوتے۔ وقت کے تقاضے، وقت کی ضرورتیں، وقت کے مسائل، وقت اور حالات کے ساتھ ساتھ تبدیل ہوتے رہتے ہیں اور ان سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے تعلیم اور معلم کے لیے نبرد آزمائی کے میدان بھی بدلتے ہیں۔ آج کا طالب علم وقت کے ان متنوع مطالبات کے پیشِ نظر، اپنے اسکولوں سے، پہلے سے کہیں زیادہ توقعات رکھتا ہے عوامی وسائل ترسیل و ابلاغ، ذرائع آمد و رفت کی بے پناہ ترقی، انتقال آبادی کا چلن اور مالی اور مادّی وسائل میں اضافہ یہ سب وہ عوامل ہیں جنھوں نے تعلیم اور طالب علم سب ہی کو متاثر کیا ہے۔ آج کا اُستاد بھی ان حقائق کی طرف سے آنکھ نہیں بند کر سکتا (اسے آنکھ بند کرنا بھی نہیں چاہیے) موجودہ دور کی یہی حقیقتیں ہیں جن کی وجہ سے یہ احساس شدید ہوتا جا رہا ہے کہ ملک کے تعلیمی نظام میں اہم اور انقلابی

بدلیوں کی آج بھی شدید ضرورت ہے۔ یہ احساس کیوں ہوتا ہے؟ اس سوال کا جواب
یں مل جائے گا اگر ہم خود اپنے ملک کے غیر یقینی حالات، سیاسی اتھل پتھل، سماجی چپقلشوں
، مذہبی اور ثقافتی کشمکشوں پر دھیان دیں۔ ہمارا ملک اس وقت جس دَور سے گزر رہا ہے
ہ ایک عبوری دَور (اگرچہ بہت طویل ہو چکا ہے) کہا جا سکتا ہے۔ اور ہمارا یہ عبوری دَور، صحیح
عنوں میں جس کا آغاز حصول آزادی کے بعد سے ہوا تھا۔ بنیادی طور پر ملک کو ایک "روایتی
ماج" سے ایک "جدید سماج" کی طرف لے جانے کی کوشش کا دَور ہے۔ اس کوشش
ں ترقیوں اور تبدیلیوں کی رفتار جس قدر تیز ہوئی ہے ہماری افتاد طبع، ہمارے مزاج اور ہماری
طرت کے لیے ان کے ساتھ قدم ملا کر چلنے میں دشواریاں پیش آرہی ہیں۔ ایک طرف ترقیاں
یں، تیز رفتاری ہے دوسری طرف قدامت پسندی، توہم پرستی اور آہستہ خرامی۔ اس سب کا
ہ ہمارے اسکولوں اور رائج تعلیمی نظام پر بھی پڑ رہا ہے۔ سائنس اور ٹکنالوجی کی ترقی، پریشان
ن اضافہ آبادی، علم کی بہتات، ذرائع ابلاغ کی ترقیاں اور نہ جانے کتنی ایسی ہی حیرت ناک
ریلیاں ہیں جو پچھلے چند برسوں میں خود ہماری نظروں کے سامنے ہو گئی ہیں۔ ان سب عوامل نے
رے ثقافتی تناظر میں بھی بنیادی تبدیلیاں کر دی ہیں۔ ہم جب تک ان تبدیلیوں کے
رات اور ان کی نوعیت کو سمجھیں گے نہیں اس وقت تک ہم زندگی کے تبدیل شدہ اور تغیر پذیر
لات میں اپنے اسکولوں کی ذمے داریوں اور تعلیم کے صحیح رول کا تعین نہیں کر سکیں گے۔ ماضی
، تمام رسم و رواج، ماضی کی تمام اقدار اور ماضی کے تمام عقائد کو بغیر سوچے سمجھے مسلط کرنے
، کوششوں کو (جو آج کسی قدر شدت اور جبر کے ساتھ ہو رہی ہیں) ہمیں بہرحال ترک کرنا
ا اور اس کام میں ہماری مدد تبدیلیوں کے عام زندگی پر پڑنے والے اثرات اور کٹر قدامت
ندی کے نقصانات کی تفہیم ہی کر سکتی ہے۔

اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم اس فرق کو اچھی طرح سمجھ لیں
ہماری ماضی کی تہذیب اور موجودہ تہذیب و ثقافت میں آتا جا رہا ہے اور جس کا آنا ناگزیر
۔ اس فرق کو سمجھنا ہمارے لیے یوں بھی ضروری ہو جاتا ہے کہ اس کے بعد ہی ہم ان
ی صلاحیتوں اور مہارتوں کا تعین کر سکیں گے جن کی آج اور کل آنے والے زمانے میں

ہمیں ضرورت پڑے گی کہ آج کا نوجوان موجودہ عبوری دَور کی افراتفری اور بدلتے ہوئے مستقبل سے ان کے بغیر نبرد آزما نہیں ہو سکتا۔

آج کے ہندوستانی سماج میں جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے تبدیلیاں ہو رہی ہیں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اگر سب نہیں تو چند ان تبدیلیوں کی نشان دہی کرلیں جو موجودہ ہندوستانی سماج کی خصوصیات بنتی جا رہی ہیں۔ اس سلسلے میں ہمیں سب سے پہلے ان تبدیلیوں کی طرف توجہ مبذول کرنا ہوگی جو صنعتی اور تکنیکی ترقیوں کی وجہ سے وجود پذیر ہو رہی ہیں اس وقت ہمارے یہاں، دوسرے ترقی یافتہ ملکوں کے برابر تو نہیں مگر پھر بھی مختلف اشیا کی تیاری میں ہاتھ کے بجائے مشینوں کا استعمال بڑھتا جا رہا ہے اور مشینیں بھی وہ جو تکنیکی لحاظ سے پیچیدہ اور بڑی حد تک خود کار ہیں، سیدھی سادی دیہی زندگی، جاگیردارانہ نظام کی عطا کی ہوئی شُست روی و آہستہ خرامی اور پیداوار کے قدیم ڈھنگ سائنس پر مبنی موجودہ ٹکنالوجی کی رہینِ منت اور صنعتی کارگزاری کے مقابلے میں ایک دوسرے کے بالکل برعکس ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ تعلیم میں تکنیکی مہارتوں، علم، مستعدی اور تخلیقی صلاحیتوں کو جسمانی مشقت اور محنت کے مقابلے میں کہیں زیادہ ترجیحی درجہ ملتا جا رہا ہے۔ تعلیمی کام کرنے والوں کے دیکھنے کی بات یہ ہے کہ ان تبدیلیوں سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے ہمارے اسکولوں کے نصاب اور اسی کے ساتھ اُستادوں کی تربیت کے پروگراموں میں مناسب اور ضروری تبدیلیاں ہوئی ہیں یا نہیں؟

ہندوستانی سماج میں اقتصادی نابرابری بھی بڑی شدید ہے مگر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ سائنس اور ٹکنالوجی کی ترقی اور صنعتوں کے قیام کی وجہ سے مادّی اشیا کی سپلائی پہلے سے کہیں زیادہ ہوگئی ہے۔ ماضی کے مقابلے میں زیادہ تر لوگ اب بہتر گھروں میں رہتے ہیں، روزانہ زندگی کا ڈھنگ ہی بڑی حد تک بدل گیا ہے اور بدل رہا ہے۔ مگر یہ سب کچھ ایک طبقے تک یا یوں کہیے کہ کچھ افراد تک محدود ہے۔

ایک زرعی ملک ہونے کی وجہ سے یہاں کی آبادی کی اکثریت دیہاتی ہے۔ دیہی آبادی کی یہ اکثریت پہلے بھی تھی اور ویسے ہی آج بھی ہے۔ فرق صرف یہ ہوا ہے کہ جدید

معاشرت کے فروغ کی وجہ سے عام آدمی کی دلچسپی شہروں کی طرف بڑھی ہے اور انتقال آبادی کا رجحان قطعی طور پر گاؤں سے شہر کی طرف رواں ہوا ہے۔ اگر غور کیجیے تو یہ رجحان حق بجانب بھی ہے کیوں کہ پچھلے کچھ برسوں میں پیشوں کی اقسام اور ان کی نوعیت میں بے پناہ تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں اور اس وجہ سے کام کرنے والوں کا شہر سے رشتہ بڑھ گیا ہے جس نے ان کے لیے شہروں کو زیادہ دلکش بھی بنا دیا ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ شہروں کی روز افزوں مقبولیت کی صورت میں نکلا ہے۔ آج روزی کے نئے مواقع اور ترقی کے نئے امکانات سب شہروں ہی میں نظر آتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ شہری زندگی کی اس ناگزیر مقبولیت سے ہمارے طرزِ معاشرت پر جو اثرات مرتب ہوں گے یا ہو رہے ہیں اور جو بنیادی تبدیلیاں ہمارے رہن سہن، ہمارے لباس، ہمارے طرزِ زندگی، ہمارے احساسات وخیالات اور ہماری ضروریات وخواہشات میں آئیں گی ان سے مطابقت پیدا کرنے اور ان کی تکمیل کے لیے ہماری تعلیم، ہمارے نوجوانوں کی تربیت کے لیے کیا کر رہی ہے؟

تعلیم کے مساوی مواقع کے سلسلے میں بھی صورتِ حال قابلِ اطمینان نہیں ہے۔ گندی بستیوں میں رہنے والے اور تعلیم وترقی کی نعمتوں سے محروم بچّوں کی تعداد بھی توجہ کی مستحق ہے۔ اپنی محرومیوں اور کم مائگیوں کی وجہ سے ان بچّوں کے لیے موجودہ تعلیمی تجربات بھی کچھ نامانوس اجنبی اور لاحاصل رہتے ہیں۔ جس کا نتیجہ قبل از وقت اسکول اور تعلیم کو خیرباد کہنے کی صورت میں نکلتا ہے اور صلاحیتوں اور قابلیتوں کے باوجود ان بچّوں کا تعلیم سے رابطہ ختم ہو جاتا ہے۔ ان بچّوں کو زندگی میں نسبتاً زیادہ دشواریاں پیش آتی ہیں۔ روزی اور روٹی کی تلاش میں بھی اور نئے اور پیچیدہ سماج میں اپنے وجود کو منوانے میں بھی۔ اس بات کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے کہ ہماری تعلیم اور ہمارے اساتذہ اس مسئلے سے کس قدر آگاہ ہیں اور آزادی اور ترقی کی نعمتوں سے محروم ان بچّوں اور ان کے خاندانوں کے ماحول، حالات اور ان کی اقدار کو کتنا سمجھتے ہیں یا سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

ذرائع آمد ورفت کی ترقی نے بھی تعلیم کے مسائل میں اضافہ کیا ہے۔ بہتر اور تیز رفتار ذرائع آمدورفت مہیّا ہونے کی وجہ سے آج ایک جگہ سے دوسری جگہ جانا پہلے کے مقابلے میں

بہت آسان ہوگیا ہے۔ کسی ایک طبقے، کسی ایک فرقے یا کسی ایک مقام کی ضرورتوں کو سامنے رکھ کر تعلیمی سہولتیں فراہم کر دینا اب کافی نہیں رہا ہے، آمد و رفت اور ترسیل و ابلاغ کے ذریعوں کی ترقی نے اس بڑی دنیا کو چھوٹا کر دیا ہے۔ ایک کی دوسرے سے واقفیت اب پہلے سے زیادہ ہوگئی ہے۔ دوسرے کس طرح رہتے ہیں؟ ان کا معیارِ زندگی کیا ہے؟ ترقی کی کیا کیا نعمتیں کسے میسّر ہیں؟ یہ سب باتیں اب راز نہیں رہتیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ترقی یافتہ افراد کے ساتھ ساتھ ترقی پذیر بلکہ پسماندہ افراد کی بھی خواہشات اور توقعات ہمہ وقت بڑھتی رہتی ہیں اور خواہشات کی تکمیل نہ ہونے کی صورت میں مایوسی اور جھنجھلاہٹ کی ایک کیفیت طاری رہنے لگتی ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ آمد و رفت کے بہتر ذریعوں کی وجہ سے دیہی اور شہری آبادی کے باہمی رابطے بھی بڑھتے جاتے ہیں اور تہذیبوں، رسوم و رواج، رہن سہن اور اقدار و روایات کے ٹکراؤ کے مواقع بھی.... اس صورتِ حال کا مقابلہ کرنے کے لیے آج کے نوجوانوں کو تیار کرنے کے سلسلے میں ہمارے اسکول اور ہماری تعلیم کیا کرتی ہے؟

آج کے انسان کے سامنے ذرائع ترسیل و ابلاغ کے واسطے سے ہمہ وقت نئی آراء، نئے نظریات، نئے خیالات، نئے عقائد اور نئے نئے مسائل آتے رہتے ہیں۔ لباس، رہن سہن، فیشن، شوق اور دلچسپیوں کے نئے نئے سامان فراہم ہوتے رہتے ہیں۔ مختلف مذہبی، نسلی اور ثقافتی گروہوں کے حقوق و فرائض کی بحث میں "صحت مند" سنجیدہ اور معروضی فیصلے کرکے ردّ و قبول کا قدم اٹھانا ناگزیر ہوتا ہے۔ مایوسی، تشویش اور نامرادی کی کیفیات سے بچانے کے لیے ضروری ہے کہ لوگوں میں سماج میں ہونے والے واقعات اور تجربات کے غیر جذباتی اور معروضی تجزیے کرنے کی صلاحیت پیدا کرنے کی کوشش کی جائے۔

صوبائی عصبیت، علاقائی تفریق، مذہبی چپقلش اور فرقہ وارانہ کشیدگی آج ہمارے ملک کی بہت بڑی لعنتیں ہیں۔ ان باتوں نے پچھلے چند برسوں میں جو شدّت اختیار کر لی ہے وہ ہر وطن دوست کے لیے تشویش کا باعث ہے ملکی اتحاد اور قومی یکجہتی کو جو خطرات اس وقت لاحق ہیں ان سے ہم سب واقف ہیں۔ ہر ہندوستانی یہ بھی جانتا ہے کہ وہ کون سی قوتیں ہیں جو مذہب، قوم پرستی، تہذیب اور سبھیتا کے نام پر ملک کو ٹکڑے ٹکڑے کرنے

کے درپے ہیں۔ ان قوتوں کا مقابلہ کرنے کے لیے ہمیں کس ذہن کے لوگوں کی ضرورت
اس کا فیصلہ کرنا ہوگا اور پھر ایسے افراد پیدا کرنے میں ان ذمّے داریوں کا تعیّن بھی کرنا
جن کی تکمیل کی توقع تعلیم، تعلیمی اداروں اور استادوں سے کی جاسکتی ہیں۔

ابھی تک جن مسائل کا ذکر ہوا ہے میں سمجھتا ہوں کہ وہ بڑی حد تک ایسے ہیں ج
کم و بیش ہر فرد واقف ہے اس لیے کہ ان کے اثرات ہمارے اور آپ کے سامنے وقتاً
آتے رہتے ہیں۔ گھر میں آگ لگی تو چیزوں کو خاکستر ہوتے آپ نے دیکھ لیا، مہلک مرض ؟
انسانی جان کا جانا آپ کی سمجھ میں آیا مگر آج کچھ ایسی چیزیں بھی ہیں جن کا زہر بہت آہستہ
اثر دکھاتا ہے۔ اپنے مزے اور اپنی دلکشی کی بنا پر یہ چیزیں لوگوں کے ذہنوں، اُن کی عاد
اور اُن کے مذاق کو بڑی خاموشی کے ساتھ اپنی گرفت میں لیتی رہتی ہیں اور جب تباہی
ہوجاتی ہے تب لوگوں کو پتہ چلتا ہے کہ کیا ہوگیا۔ اس سلسلے میں دو چیزوں کا ذکر میں خص
کرنا چاہوں گا۔

مسائل اور پیچیدگیاں روز افزوں ہیں، بدقسمتی یہ ہے کہ ملک کے حال اور عوام
مستقبل کے بارے میں کسی سنجیدہ اور ایمان دارانہ سوچ کے آثار نظر نہیں آتے۔

"جب لیڈر خود غرض، مذہبی رہنما مصلحت بیں، دانش ور خوشامدی اور عوام بے
ہوجائیں تو آمریت آہستہ آہستہ مگر یقینی طور پر، جمہوریت کو کھسکا کر خود اپنا تسلّط جما
ہے۔" اس امکان کے لیے فضا کی سازگاری کا ثبوت ہمارا ٹیلی ویژن، ہمارا ریڈیو اور ہما
اخبار دیتے ہیں۔ کنٹکی فرائڈ چکن K.F.C کی لذت اور فینسی شرابوں کی سرمستی نا دانوں
اس وقت سجدے میں گرائے گی جب حقیقتاً قیام کا وقت ہوگا۔ ہماری ثقافتی روایات جس
نقش و نگار طاقِ نسیاں ہوتی جارہی ہیں اور "جدیدیت" کے مظاہر ہاتھوں سے کلچر کا دا
چھڑا رہے ہیں، ان حالات میں اچھے شہری کیوں کر پیدا ہوں گے ؟ ایجوکیشن پالیسی
اُستادوں کی تعلیم و تربیت کے پروگراموں میں قدیم تہذیب کے احیاء کی ضرورت کی ط
اشارہ کیا ہے۔ "پراچین سبھیتا" کے احیاء کا بھی ایک منفی پہلو ہے۔ جب انسان کو ما
حال سے زیادہ بہتر نظر آنے لگے اور اتنا بہتر کہ لوگ اپنے مستقبل کو بھی ویسا ہی بنا۔

تل جائیں تو سمجھ لینا چاہیے کہ وہ مایوسی کی سرحدوں کو چھونے لگے ہیں۔" جو قوم جتنی پس ماندہ، درماندہ اور پست حوصلہ ہوتی ہے اس کا ماضی اتنا ہی شان دار اور پھر سے واپس لانے کے لائق نظر آتا ہے۔ آزمائش کی ہر گھڑی میں اسے ماضی کے تصوّر ہی سے تسکین ملتی ہے۔ ہمارے یہاں بھی کچھ ایسا ہی نظر آتا ہے۔ یہاں بھی ایک بہت بڑی تعداد ہے جو ماضی کی حمد و ثنا، کرتے تھکتی نہیں ہے اور ماضی بھی وہ نہیں جو واقعتاً تھا بلکہ وہ جوان لوگوں نے اپنی خواہشات اور اپنی پسند کے مطابق قیاس کر لیا ہے۔ یعنی ماضی تمنائی۔" ایسے خود ساختہ ماضی کی خود ساختہ خوبیاں آج کے دَور میں ہمیں کسی منزل پر نہیں پہنچا سکتی ہیں۔ اس صورتِ حال کو سمجھنا اور سمجھانا کیا تعلیمی اداروں اور وہاں کام کرنے والے اُستادوں کی ذمے داری نہیں ہے؟ یہ صورت حال اور مستقبل اور یہاں کے عوام کے اندازِ فکر پر براہ راست اثر انداز ہونے والی ہے بلکہ ہو رہی ہے۔

دوسری طرف سائنس اور ٹکنالوجی اور اقتصادی ترقی کی شدید خواہش کے کچھ اثرات ہیں جن سے واقف ہونا اور جن کے بارے میں سوچنا اور سمجھنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ یہ سب اقدامات ملک کی ترقی اور عوام کے معیارِ زندگی کو بہتر بنانے کے دعویدار ہیں

ہمارا میڈیا نئی نئی کاروں، نفیس شرابوں، بڑھیا جوتوں، شان دار جینز، رنگین کنڈوم، سینٹری نیپکینس، کوکا کولا، پیپسی کی خوبیوں کے گن گاتا ہے (ابھی حال ہی میں ملک میں "انٹرنٹ" (Internet) کے نام سے کوئی پروگرام شروع ہوا ہے جس میں جنسی تعلیم ہوگی۔ یہ پروگرام صرف بالغوں کے لیے ہوگا اور اسے صرف وہی لوگ دیکھ سکیں گے جو اس کے لیے ایک بہت بڑی رقم ادا کریں گے)

یہ سارے مظاہر مغرب کے اس ثقافتی حملے کی دین ہیں جو صارفیت Consumerism اور آفاقیت (Globalisation) کے پردے میں ہو رہا ہے۔

صارفیت اور آفاقیت کے نام پر جو کچھ ہو رہا ہے اس کو جاننے اور اس کے مہلک نتائج کی واقفیت کی اہمیت سمجھانے کی ضرورت ہے۔ عوام سادہ لوح اور نیک دل ہیں۔ وقتی فائدے اور چھوٹی چھوٹی سہولتیں انھیں غافل کر دیتی ہیں۔ حکمراں طبقہ اور نام نہاد اشرافیہ اپنی

چالیس چلتا رہتا ہے اور بھولے بھالے عام آدمی پر نشہ پڑتی رہتی ہے۔ اس ضمن میں بیداری پیدا کرانے میں بھی تعلیمی ادارے اور اساتذہ معمولی ہی سہی، مگر ایک مفید کردار ادا کرسکتے ہیں۔ ان کی یہ کوشش چاہے جتنی حقیر ہو مگر اس کی بھی کچھ نہ کچھ افادیت ہے۔

صارفیت کے مظاہر کا انداز کچھ بہت مشکل نہیں ہونا چاہیے۔ ٹیلی ویژن اگر آپ دیکھتے ہیں تو اس پر اسٹاک ایکسچینج میں خرید و فروخت کے اتار چڑھاؤ کی تعیش کی اشیاء کے اشتہارات کی، ادھر دو ایک برس میں جو بھرمار ہوئی ہے وہ اسی صارفیت کی ہمت افزائی کے لیے ہے۔ بازار میں نئی نئی چیزوں کی آمد ان کی قیمتوں، ان کی خوبیوں کو ہمارا ٹیلی ویژن کچھ ایسے دل کش انداز سے پیش کرتا ہے (شراب کے اشتہارات کو دیکھ کر شاید ثقہ حضرات بھی یہ کہہ بیٹھیں کہ "کوتاہ کرد قصہ زہد دراز من") کہ یہ سب چیزیں ہمارے غریب عوام کے لیے بھی دلفریب بن جاتی ہیں اور ان کے اندر بھی، ان چیزوں کو حاصل کرنے کی آرزوئیں کروٹ لینے لگتی ہیں اور نتیجتاً ان کی نامرادیوں اور محرومیوں کی فہرست میں کچھ چیزوں کا اور اضافہ ہوجاتا ہے۔

اشتہاریت کے فن میں جو زبردست تبدیلیاں ہوئی ہیں اور ان کی دل کشی اور اثر آفرینی میں جو اضافہ ہوا ہے اس کی وجہ سے ان کی طرف ناقدانہ نظر ڈال لینے کا ہمیں خیال ہی نہیں آتا ہے۔ اگرچہ ان میں سے اکثر اشیاء ہماری تہذیب، ہماری روایات، ہمارے مزاج اور ہماری اقتصادیات سے کوئی علاقہ نہیں رکھتی ہیں مگر ان کی دلفریبی ہمیں اپنی طرف کھینچتی ضرور ہے۔ ان کے اُن دوررس اثرات کا ہمیں ابھی کوئی اندازہ نہیں ہے جو خود ہماری آزادی پر پڑنے والے ہیں۔

دراصل الفاظ بہت دھوکا دیتے ہیں خصوصاً جب وہ غلبے اور اقتدار کے حصول کی کسی نظریاتی کوشش کا حصہ ہوں۔ آفاقیت ایسا ہی ایک خوبصورت لفظ ہے جو حقیقتاً فوقیت اور تسلط کی خواہش پر پردہ ڈالنے کے لیے استعمال ہوتا ہے یا یوں کہیے کہ اس کا ظاہر کچھ ہے اور باطن کچھ۔ اس لفظ کی جب سیدھی سادی تاویل کی جاتی ہے تو یہ مساوی اور رضاکارانہ شرکت کے ایک پسندیدہ عمل کا ترجمان معلوم ہوتا ہے لیکن اس بات کو سمجھنے کے لیے غالباً بڑی ذہانت کی ضرورت نہیں ہے کہ آج کے غیر مساوی ترقیوں کے عالمی نظام میں ملکوں کے درمیان اگر کوئی رشتہ ہوسکتا ہے تو وہ صرف عدم مساوات کا ہوسکتا ہے

ایک عالمی نظام کی حیثیت سے سامراج کی تاریخ تسلط اور تفریق رجحان کی غماز رہی ہے۔ اب اگر نوآبادکاری کے پنجوں سے نکلے ہوئے اور ترقی پذیر ممالک کو کسی آفاقی نظام میں مدغم کرنے کی کوشش ہوگی تو نتیجہ لازمی طور پر اقتصادی طور پر کمزور ممالک کی ماتحتی اور ان کی ایک ذیلی حیثیت میں نکلے گا۔ اس لیے آفاقیت، ہندوستان جیسے ملکوں کے لیے محض محکومی کا ہی پیش خیمہ ہوگی۔ یہ "آفاقیت" امریکہ، جاپان اور جرمنی جیسے ملکوں کے لیے تو خوش آئند امکانات رکھ سکتی ہے مگر ہندوستان، بنگلہ دیش، پاکستان اور نوآبادی کی لعنتوں سے نجات حاصل کرنے والے افریقہ اور لاطینی امریکہ کے ممالک کے لیے اس کی افادیت محال ہے۔

اس "آفاقیت" کا ظہور بیسویں صدی کی پانچویں یا چھٹی دہائی میں نہیں بلکہ نویں دہائی میں ہوا۔ ایسا کیوں ہوا؟ نویں دہائی میں جب سوویت یونین کی شکست و ریخت مکمل ہوگئی تو سامراجی قوتوں کو راستہ صاف نظر آیا اور انھوں نے کامیابیوں اور کامرانیوں کے ایک نئے سلسلے کا آغاز کیا، ان کا مدمقابل اب میدان میں کوئی تھا نہیں۔ اب صرف وہی تھے، ایسی صورت حال میں بہترین اور مناسب ترین طریقہ یہی تھا کہ لوٹ کی تقسیم مساوی ہو جائے۔ عصری سرمائے کے "عالمی نقطۂ نظر" کے پس پشت یہی مقصد ہے۔ توقع تھی کہ ہندوستان جیسا ملک جو آزادی کے بعد ہی سے اپنی معیشت کی بنیادی شرط، خود کفالتی کو بنائے ہوئے تھا ایسی کوششوں کی مخالفت کرے گا۔ مگر ہو رہا ہے اس کے بالکل برعکس۔ نہرو حکومت کے ترقیاتی تناظر میں خود غرض بورژوازی اور صارف کا متلاشی متوسط طبقہ جھنجھلایا جھنجھلایا اور روٹھا ہوا تھا۔ ان لوگوں کو آفاقیت میں ان پابندیوں سے اپنی نجات اور "آفاقیت" کے اس تصور میں انھیں اپنی بے روک اور آزادانہ ترقی کے امکانات روشن نظر آئے۔ مگر یہ آزادی صرف بورژوازی تک محدود ہے اور اگر اس کے کچھ فائدے ہیں تو وہ بھی عام ہندوستانی کے لیے نہیں ہیں۔ اس سارے فلسفے کے جواز میں جو دلائل پیش کیے جاتے ہیں وہ وہی ہیں جو یورپی طاقتوں نے اس وقت دیے تھے جب وہ ایشیا، افریقہ اور لاطینی امریکہ میں اپنی تجارتی سرگرمیوں کو بڑھا رہے تھے۔ اس وقت بھی انھوں نے اپنے تہذیبی مشن کی بڑی

تشہیر کی تھی، انھوں نے اپنے توسیع پسندانہ عزائم پر بین الاقوامی تعلقات اور ایک عالمی معیشت میں شامل ہونے کے فوائد کا پردہ ڈالا تھا۔

ہمارا متوسط طبقہ اپنی جدیدیت کی خواہش کی تسکین صنعتی لحاظ سے ترقی یافتہ مغرب کی چیزوں تک اپنی دسترس میں دیکھتا ہے۔ یہ طبقہ اپنی زندگی کے "جدید طرز" کی بنیاد ترقی یافتہ سرمایہ دارانہ ملکوں کی مصنوعات پر رکھتا ہے۔ کمپیوٹر، روزانہ کی زندگی میں استعمال ہونے والی اشیاء، میکڈانلڈ اور کنٹکی فرائڈ چکن سے لے کر (Levis) جینز تک کی ملک میں ریل پیل سے متمول افراد کی "جدیدیت" کی ہوس پوری ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اپنے اوپر مسلّط ہوتی ہوئی یہ "جدیدیت" بڑی مصنوعی اور متناقضانہ ہے۔

اس حقیقت پر بھی نظر رکھنے کی ضرورت ہے کہ ملٹی نیشنل تنظیمیں ثقافتی میدان میں خصوصیت کے ساتھ سرگرم عمل ہیں۔ ہماری غلامی کے دور کا آغاز تجارت سے پہلے بائبل کے ذریعے ہوا تھا۔ یہ تہذیبی سامراج، تیسری دنیا کی منڈیوں کے استحصال کے لیے زمین ہموار کر دیتا ہے۔ ترقی یافتہ سرمایہ دار ملکوں کی ثقافتی مصنوعات سے اس ثقافتی حملے کو توانائی ملتی ہے، ان مصنوعات میں مخرب اخلاق سے لے کر پزا Pizza تک سب ہی کچھ شامل ہے۔ یہ آفاقی طاقتیں Universal forces ہندوستان میں جو بنیادی سہولتیں فراہم کر رہی ہیں وہ "عوامی کلچر" کو بین الاقوامی بنانے کی راہ ہموار کر دیں گی۔ اس سمت میں ہماری بورژوازی کی اعانت اس مقصد کے حصول کو آسان کر دے گی۔ یہ بورژوازی نہ صرف یہ کہ غالب ثقافتی مذاق اور اقدار کی ترویج میں مدد کر رہی ہے بلکہ یہ اس کے جواز کا سامان بھی فراہم کر رہی ہے۔ یہی کردار ہمارا متوسط طبقہ بھی معمولاً ادا کر رہا ہے۔

راشٹریہ سیوم سیوک سنگھ "سودیشی" کا نعرہ لگا کر یہ تاثر پیدا کرنے کی کوشش کر رہا ہے کہ وہ ملک کی اقتصادی آزادی کا تحفظ کرے گا مگر اس سلسلے میں ان کی طرف سے کوئی واضح پالیسی یا اقدام کے نہ ہونے کی وجہ سے ان سے بھی یہ توقع رکھنا غلط ہوگا۔ "جدیدیت" کے مصنوعی احساس کے نتیجے میں "مغربی تہذیب" کو اپنا طرز زندگی قرار دینے والے ایک طرف تو یہ رویہ رکھتے ہیں اور دوسری طرف اپنی جڑوں کو اپنی قدیم روایات میں ڈھونڈتے ہیں۔ یہ

"آفاقیت" اس دوئی کو اور تیکھا کرے گی اور آفاقی جدید افراد کو بالآخر سطحی مذہبیت، توہم پرستی اور ظلمت پرستی میں شگون نظر آئے گا۔ "ہندوتو" کی حامی قوتیں ان ہی چیزوں سے فائدہ بھی اٹھاتی ہیں اور تقویت بھی حاصل کرتی ہیں، ان کے سیاسی عزائم ان سب کی ہی مدد سے پورے ہوسکتے ہیں۔ ایک دور کا امکان یہ بھی ہے کہ آفاقی سامراج اور فرقہ وارانہ طاقتوں کا گٹھ جوڑ ہوجائے اور رہی سہی سیکولر قوتیں کمزور تر ہوتی جائیں۔

ترقی کے موثر پروپیگنڈے اور خوش حالی کے کچھ دھندلے دھندلے آثار کی موجودگی میں ملک کے مستقبل کی اتنی مایوس کن تصویر کون دیکھے گا، کون یقین کرے گا؟ مگر حقیقت کچھ ایسی ہی ہے۔ ایسے حالات کا سمجھنا بھی مشکل ہوتا ہے اور ان کو سمجھانا، ان کے مواقف و مضرات سے متنبہ کرانا اور بھی دشوار۔ حکومت، دولت مند طبقے کے افراد اور رجعت پسند قوتیں ان حالات میں مطمئن ہیں کہ ان کے مفادات اسی میں مضمر ہیں مگر عام آدمی اس کو سمجھتا بھی نہیں ہے اور فی الحال اس کے بس میں بھی کچھ نہیں ہے۔ اس سمت میں لوگوں کو آگاہ کرنے کی اگر کوئی کوشش ہو تو کہاں ہو؛ عام آدمی شطرنج کی ان چالوں کو نہیں سمجھتے اور ہمارے نوجوان بھی نہیں سمجھتے۔ ہمارے اساتذہ میں اگر ملک کے مسائل کی اتنی سمجھ پیدا ہوجائے تو کیا وہ صورتِ حال کو بہتر کرنے میں معاون ہوسکتے ہیں؟ غالباً ہوسکتے ہیں۔ اگرچہ برائے نام ہی ہوں گے۔ اگر اُستادوں کی تعلیم و تربیت کے پروگراموں میں اس سلسلے کی کچھ تعلیم کا اہتمام تربیتی اداروں میں ہوسکے تو کچھ نہ کچھ فائدہ تو ہو ہی سکتا ہے کہ طالب علموں میں صحت مند سیاسی بصیرت پیدا کرنے کا یہی ایک طریقہ ہوگا۔

اب تک جن باتوں کا ذکر ہوا ہے وہ ہمارے موجودہ رُخ کی خصوصیات اور موجودہ پریشان کن مسائل کی مکمل فہرست نہیں مگر اتنا ضرور ہے کہ یہ ہمارے سماج کی ان ضرورتوں کی نشان دہی یقیناً کرتی ہیں جن کو ذہن میں رکھنا اور ان کے تدارک کی شعوری کوشش نہ صرف ہماری موجودہ تعلیم اور ہمارے موجودہ استادوں کی ذمّے داری ہے بلکہ مستقبل کی تعلیم اور مستقبل کے اساتذہ بھی شاید ان سب سے اپنا دامن بچا نہ سکیں گے۔ ہمیں اس بات کا جائزہ لینا ہوگا کہ ہم جدید زندگی کی فعال اور موثر تبدیلیوں سے کتنے واقف ہیں اور یہ کہ ہم نے اُستادوں کی تعلیم و

تربیت کے موجودہ پروگراموں کو کس حد تک ان حالات اور ضروریات کے مطابق بنایا ہے۔
جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ سائنس اور ٹکنالوجی کی ترقی اور علم کی بہتات کی وجہ سے تبدیلیوں کی رفتار کچھ اتنی غیر معمولی طور پر تیز ہوگئی ہے کہ کبھی کبھی ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ماضی تو ماضی ہے خود حال کا وجود ختم ہوتا جارہا ہے۔ چشم زدن میں مستقبل، حال کی منزل سے گزر کر ماضی ہوجاتا ہے۔ اس صورت حال میں مضمر خدشات نسل انسانی کے بعض بنیادی مسائل کی طرف توجہ مبذول کراتے ہیں۔ مثلاً یہی کہ آدمی کتنی تبدیلیوں کو قبول کرسکتا ہے اور اس میں بہ یک وقت کتنی تبدیلیوں کو ہضم کرنے کی سکت ہے۔ مستقبل کے امکانات سوچ کر مستقبل کی امکانی صحیح تصویر کشی کی طرف اسی لیے توجہ بڑھتی جارہی ہے۔ اس سلسلے میں تعلیم کا کام کرنے والوں کی عموماً اور ماہر تعلیم کی خصوصاً بہت بڑی ذمے داری ہے کہ وہ اپنے طالب علموں کے لیے مستقبل کا جس قدر بھی ممکن ہو صحیح اندازہ کرکے تعلیمی پروگراموں کی ایسی منصوبہ بندی کریں کہ جس کی تکمیل کے بعد طالب علم اپنے آپ کو اس دنیا میں موثر اور مفید ڈھنگ سے رہنے کے لائق بنا سکیں جو آج کی دنیا سے بڑی حد تک مختلف ہوگی۔ "مستقبل کی قبل از وقت آمد" کی وجہ سے ایسا لگتا ہے کہ آنے والے زمانے میں تعلیم کی راہ سیدھی نہیں ہوگی، مزید یہ کہ خود عبوری دور میں اور اس کے بعد آنے والے زمانے میں صورتِ حال میں بڑی بنیادی اور انقلابی تبدیلیاں ہونا ناگزیر ہے۔ مثال کے طور پر موجودہ حالات کو دیکھتے ہوئے اس بات کا اندازہ لگانا بہت مشکل نہ ہوگا کہ آنے والے وقتوں میں بچوں کی نشوونما اور ان کی تعلیم و تربیت میں شاید والدین کا اثر آج جتنا بھی نہ رہ جائے۔ ان میں باہمی قرب کے بجائے بُعد کے زیادہ امکانات پیدا ہوجائیں گے۔ اکثر مائیں گھر کے علاوہ کام (ملازمت) کرنے کو ضروری سمجھیں گی کہ اس سے ان کے ذاتی ولولوں کی تکمیل بھی ہوسکتی ہے اور خاندان کی آمدنی میں اضافے کی (بڑھتی ہوئی ضروریات کے لیے) خواہش کی تسکین بھی۔ آزادی اور ترقی کی نعمتوں کا اثر اس وقت بڑے شہروں میں نسبتاً پہلے بھی ہوتا ہے اور زیادہ بھی، مستقبل میں بھی کچھ ایسا ہی ہوگا، اس کی وجہ سے عام آدمی کی توجہ شہروں کی طرف مزید بڑھے گی کیوں کہ اپنے "خوش آئند" مستقبل کے امکانات اسے شہروں میں نظر آئیں گے۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ ایسے مرکزوں میں اور ان کے قرب وجوار میں

آبادی کا ارتکاز ہوگا' اندیشہ یہ ہے کہ اس مجمع میں ان افراد کی خصوصاً ان بچوں کی تعداد معتد بہ ہوگی جو ثقافتی اور اقتصادی اعتبار سے مختلف محرومیوں کا شکار ہوں گے. زندگی کی رنگا رنگی میں اضافہ ہوگا اور نئی زندگی کو متنوع انداز سے گزار سکنے کی تحریصات بھی بڑھ جائیں گی' ساتھ ہی فرد کی خواہشات اور توقعات بھی۔ اعلیٰ سطح کی سماجی مہارتوں اور صلاحیتوں کا مطالبہ بھی بڑھ جائے گا' سائنس اور ٹکنالوجی کے علم میں اضافے کے ساتھ ساتھ فرد کے سماجی شعور میں بھی ترقی ہوگی اور اسے بہت سی ان باتوں کا احساس ہوگا جن کے بارے میں ماضی میں وہ کبھی کچھ سوچتا بھی نہیں تھا۔ ایک طرف مادّی وسائل کی کمی اگر اسے پریشان کرے گی تو دوسری طرف صحت عامہ' ماحول کی آلودگی' پانی اور ہوا' یہاں تک کہ آواز کی آلودگی جیسے مسائل بھی اس کی تشویش کا سبب بنیں گے۔ ماحول کے توازن میں روز افزوں اونچ نیچ بھی (یہ موضوع آج بھی ساری دُنیا کی توجہ کا مرکز بن چکا ہے) اس کی نیندیں حرام کر سکتی ہے۔ تمباکو اور دوسری منشیات کی عادت اور ایڈز Aids جیسے امراض کا ہلاکت خیز پھیلاؤ بھی ہمارے سکون کا دشمن ہو سکتا ہے۔ مندرجہ بالا سارے حقائق ایسے ہیں جنھیں اب نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اس لیے کہ ہمارے مستقبل کے اچھے اور بُرے ہونے کا بہت کچھ انحصار ان عوامل کی طرف خصوصی توجہ دینے یا نہ دینے ہی میں مضمر ہے۔ یہاں پر بھی تعلیمی کام کرنے والوں کو یہ دیکھنا ہوگا کہ ہمارے موجودہ تعلیمی پروگرام اس سمت میں کیا کچھ کر رہے ہیں۔ آنے والے زمانے میں اُستاد کے سامنے جو پیشہ ورانہ چیلنج آئیں گے ان کے لیے ہمارے اُستادوں کو تیار ہونا چاہیے۔ ہمارے استاد کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ وہ ماضی کے ورثے کا محافظ ہونے کے ساتھ ساتھ نئی روایات کا صانع اور مبلغ کیوں کر بنے گا؟

اب تک جو کچھ کہا گیا ہے اس کی تلخیص یوں کی جا سکتی ہے کہ سائنس اور ٹکنالوجی کی ترقی ہمارے لیے اگر ایک طرف رحمت ثابت ہوئی ہے تو دوسری طرف تبدیلیوں کی تیز رفتاری نے نوع انسانی کے لیے بڑے سنجیدہ مسائل بھی پیدا کر دیے ہیں۔ عورتوں' غریب بچوں اور معذوروں کی تعلیم' اقتصادی ترقی کے باوجود اقتصادی نابرابری اور ناانصافی' فرقہ پرستی' تنگ نظری' مذہبی منافرت' علاقائی تعصب جیسی لعنتوں سے نجات جیسے مسائل سے صرفِ نظر کرنے یا ان سے

نپٹنے کی محض سرسری کوششوں کی اب گنجائش نظر نہیں آتی ہے۔ اس لیے کہ ان مسائل کے حل پر ملک کی خوش حالی، ملک کی سالمیت، قومی یکجہتی اور ہمہ گیر ترقی کا انحصار ہے۔ عام طور پر تعلیم کے ذریعے ثقافتی ورثے کو نئی نسل تک پہنچادیا جاتا ہے، کہیں کہیں اور کبھی کبھی نوجوانوں میں حال کو اپنانے کی صلاحیت پیدا کرنے کی بھی کوشش نظر آجاتی ہے لیکن مستقبل کی نوعیت اور اس کی خصوصی ضرورتیں کیا ہوں گی اس سمت میں مفید اور موثر طور پر سوچنے کی علامتیں ابھی کم ہی نظر آتی ہیں۔

مستقبل کا صحیح اندازہ کرکے، ماضی کے صحت مند ورثے سے فائدہ اٹھاتے ہوئے حال کو خوش گوار بنانے کا کام ضروری ہے۔ اس فرض کی ذمے داری حکومت، سیاسی نظام اور حکمراں جماعت کی ہے۔ مگر ان سب کو اپنے فرائض کی تکمیل میں چاق وچوبند رکھنا عوام کا کام ہے۔ عوام کو اتنا شعور اور اتنی بصیرت عطا کرنے کی توقع ہم اپنے تعلیمی اداروں اور ان اداروں میں کام کرنے والوں سے رکھتے ہیں۔ کیا ایسا کرنا غلط ہوگا؟ ◆◆

حواشی

۱۔ تعلیمی خطبات۔ ذاکر حسین
۲۔ آب گم۔ مشتاق یوسفی۔ کراچی، پاکستان
۳۔ رسالہ جامعہ، ۶۳-۱۹۶۰ء
۴۔ ایجوکیشن اینڈ سوسائٹی۔ جان ڈیوی
۵۔ چینجنگ پیٹرنس آف پاور، مرتبہ: تھامس ایس پاپیسکوسکی
۶۔ ایمرجنگ ٹرینڈس اِن ایجوکیشن، مرتبہ: رابرٹ ایف آرنوٹ وغیرہ (نیویارک)

استقبالیہ

مشیر الحسن / ترجمہ: سہیل احمد فاروقی

جناب صدر، عزت مآب وفاقی وزیر برائے امور خارجہ جناب اندر کمار گجرال صاحب، چانسلر خورشید عالم خاں صاحب، عالی جناب گورنر بہار ڈاکٹر اخلاق الرحمان قدوائی صاحب، معززین کرام، خواتین اور حضرات!

ڈاکٹر ذاکر حسین کی پیدائش کی صدی تقریبات کی قومی کمیٹی اور جامعہ برادری کی طرف سے پہلے ڈاکٹر ذاکر حسین خطبے میں آپ کا خیر مقدم کرتے ہوئے مجھے دلی مسرت کا احساس ہو رہا ہے۔ عزت مآب وزیر محترم! ہم آپ کے ممنون ہیں کہ ان تقریبات سے متعلق سرگرمیوں کی انجام دہی کے لیے آپ نے جامعہ ملیہ اسلامیہ کا انتخاب ایک صدر مقام کی حیثیت سے کیا۔ ہمیں امید ہے کہ آپ کی فیاضانہ حمایت اس ادارے کو حاصل رہے گی جو جیسا کہ آپ کے علم میں ہے، اپنے آزاد وجود اور حیثیت کو قائم رکھنے کے لیے تاریخ کے پُرخار راستوں سے گزرا ہے۔ محترم گجرال صاحب! ہم آپ کے صمیم قلب سے ممنون ہیں کہ آپ نے پہلا ڈاکٹر ذاکر حسین یادگاری خطبہ پیش کرنے کی آمادگی ظاہر کی۔ جناب والا! آپ کا اس تاریخی ادارے سے گہرا ربط رہا ہے۔ ہمارے دانشورانہ اور علمی سرمائے کی جو تحسین اور حوصلہ افزائی آپ کی طرف سے ہوئی ہے اسے ہم قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ آج ہمارے درمیان آپ کی موجودگی یقیناً باعثِ مسرت ہے۔

آج کی شام ہم غیر معمولی صلاحیتوں کے حامل ایک ایسے شخص کے کارناموں کو یاد کرنے کے

لیے جمع ہوئے ہیں جس نے ایک مصلح، ماہر تعلیم، ادیب اور مفکر کی حیثیتوں سے ہماری قومی زندگی کے کئی پہلوؤں پر گہرا نقش چھوڑا ہے۔ ہم میں سے بیشتر لوگ قومی تحریک میں ڈاکٹر ذاکر حسین کی خدمات سے واقف ہیں۔ مثال کے طور پر ہم جانتے ہیں کہ وہ کس طرح ایک ایسے دور میں فرقہ وارانہ ہم آہنگی کے نقیب بن کر اُبھرے جب ملک فرقہ پرستانہ خطوط پر منقسم ہو گیا تھا۔ نومبر ۱۹۴۶ء میں وائس چانسلر ذاکر حسین نے کانگریسی اور مسلم لیگی لیڈروں سے خطاب کرتے ہوئے ملک میں لگی ہوئی آپسی نفرت کی آگ کی طرف اُنھیں متوجہ کیا اور اس آگ کو بجھانے کی غرض سے اُن سے سر جوڑ کر بیٹھنے کی درخواست کی۔ انھوں نے کہا کہ یہ چھان بین کرنے کا اور فیصلہ کرنے کا وقت نہیں ہے کہ آگ کیسے لگی اور کس نے لگائی۔ آگ بھڑکی ہوئی ہے اور اسے بجھانا ہے۔ یہ ایک ایسے شخص کی آواز تھی جو ہماری مشترک اور مخلوط تہذیب کی علامت اور پُرحیات لیکن متنوع تہذیبی اور فکری روایات ایک وحدت میں سمونے والا تھا۔

جناب صدر! ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ ڈاکٹر ذاکر حسین ایسے وقت میں وردھا اسکیم برائے بنیادی تعلیم کے محرک اور راہبر بنے تھے جب اپنی تاریخ اور روایات سے ہم آہنگ ایک تعلیمی نظام وضع کرنا ہمارے لیے ناگزیر ہو گیا تھا۔ ہمیں یاد ہے کہ ملک کی آزادی اور تقسیم کے واقعے سے علی گڑھ کے دل شکستہ اساتذہ اور طلباء کی ذہنی صلاحیتوں کو پھر سے بروئے کار لانے کا کام ذاکر صاحب نے ہی کیا تھا۔ غرضیکہ مستقبل کے نائب صدر جمہوریہ اور صدر جمہوریہ نے ایک مشن کے لیے خود کو وقف کر دیا تھا اور وہ مشن تھا ایک جمہوری اور سیکولر ریاست میں متحدہ قوم کی تعمیر کا، مختلف تہذیبوں کو ایک ہم آہنگ وحدت میں مربوط کرنے اور اس وحدت کو اس انداز میں فروغ دینے کا کہ اپنی جگہ ہر تہذیب اپنی درخشندگی سے اس پوری وحدت کو مستحکم اور مزین کرے۔

ہم اہل جامعہ کی طرف سے ڈاکٹر ذاکر حسین کو خراجِ عقیدت پیش کیے جانے کے خاص اسباب ہیں۔ انھوں نے ۱۹۲۶ء سے ۱۹۴۸ء تک امتیازی شان سے جامعہ ملیہ اسلامیہ کی سربراہی کی۔ وہ اس ادارے کے معمار اعظم اور یہاں کے نصاباتِ تعلیم اور نظام عمل کے محرک تھے۔ اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ انھوں نے ۱۹۳۰ء اور ۱۹۴۰ء کی دہائیوں میں جامعہ کی کشتی کو ہندوستانی

بات کے منجدھار سے نکالا۔ اتنا ہی نہیں بلکہ ڈاکٹر ذاکر حسین نے بعض بانیانِ جامعہ مثلاً
لانا محمد علی، حکیم اجمل خاں، ڈاکٹر مختار احمد انصاری اور عبدالمجید خواجہ کے سیکولر سیاسی
بنڈے کو آگے بڑھایا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ خود اس بات میں یقین رکھتے تھے کہ عوام کو اپنے
ذہبی عقائد کے اخلاقی احکام کے مطابق زندگی گزارنے کی آزادی حاصل ہونی چاہیے اور یہ کہ
ین وعقیدے کی باریکیوں اور لوگوں کے خودساختہ امتیازات کو مختلف فرقوں کے درمیان امن و
یجہتی کی فضا میں خلل ڈالنے کی اجازت نہیں ملنی چاہیے۔

ہم ڈاکٹر ذاکر حسین اور ان کے فرض شناس رفقائے کار کے شکرگزار ہیں جن کی کوششوں
سے جامعہ ملیہ اسلامیہ آزادی اور تقسیم ملک سے پہلے اور بعد کے پُرانتشار دور سے بہ سلامت
زری۔ بقول گاندھی جی اُن پُرآشوب دنوں میں جامعہ صحرا میں نخلستان کی مانند تھی۔ جواہر لال
نہرو نے بھی ڈاکٹر ذاکر حسین سے کہا تھا کہ چند ہی ادارے اُس آدرش کی چھاپ کو برقرار رکھنے میں
کامیاب ہوتے ہیں جس سے وہ خود وجود میں آئے ہوں۔ پھر وہ بے لطف مشغلہ بن کر رہ جاتے
ہیں جن کی کارکردگی شاید کچھ ہو لیکن حیات بخش ولولہ اُن میں سے رخصت ہو چکا ہوتا ہے۔ جامعہ
نے کسی بھی ادارے کے مقابلے میں جس کا میں تصوّر کر سکوں اس پرانے جوش اور جذبے کو کسی
حد تک بحال رکھا ہے۔

ایک خط میں انھوں نے لکھا "اب جب کہ گاندھی جی ہمارے درمیان نہیں ہیں ایک
مخصوص ذمّے داری ہم پر عائد ہوتی ہے کہ اُس کام کو آگے بڑھائیں جس میں اُنھیں دلچسپی تھی اور
جامعہ اس کام کا ایک اہم حصّہ تھی۔ میں جو کچھ بھی جامعہ کے لیے کر سکتا ہوں اُسے انجام دینے
کی بھرپور کوشش کروں گا۔ دُنیا بہت تاریک، مایوس کن اور بے لطف جگہ معلوم ہو رہی ہے۔ یہ
بے جا خواہشات یا خواہشات سے عاری انسانوں سے بھری ہوئی ہے جو بے کار اور بے مقصد
زندگی جیتے ہیں۔ اس وجہ سے ہم اور بھی کوئی پناہ گاہ یا مقصد کے متلاشی رہتے ہیں جس سے ہمیں
قوتِ نمو حاصل ہو۔"

میں تاریخ کے ایک طالب علم اور ڈاکٹر ذاکر حسین کے نظریۂ عالم سے وابستگی محسوس کرنے
والے فرد کی حیثیت سے اُن کی یاد کو خراجِ عقیدت پیش کرتا ہوں۔ مجھے توقع ہے کہ اس یونیورسٹی

اور دیگر علمی مراکز کی فکری سرگرمیوں کو ڈاکٹر ذاکر حسین سے برابر تحریک ملتی رہے گی۔ ہندوستان کے جمہوری اور سیکولر سماج کی تشکیل میں بڑھ چڑھ کر حصہ لینے والے ایک ادارے کی حیثیت سے، میں امید کرتا ہوں کہ ہم ڈاکٹر ذاکر حسین کے انسانی اور تعلیمی آدرشوں سے رہنمائی حاصل کرتے رہیں گے۔ آج ہمیں جس چیز کی پہلے سے کہیں زیادہ ضرورت ہے وہ ہے رواداری، تفاہم اور انتخابیت جیسی صلاحیتوں کے فروغ کی جن کی آئینہ دار ڈاکٹر ذاکر حسین کی شخصی اور عوامی زندگی تھی۔ میرا خیال ہے کہ محبانِ وطن کے اس سرخیل کو یہی ہمارا بہترین خراجِ عقیدت ہوگا۔ ◆◆

جامعہ ملیہ اسلامیہ

ڈاکٹر ذاکر حسین صدی تقریبات

پہلا یادگاری خطبہ

اردو اور اس کے مسائل

جناب اندر کمار گجرال

تاریخ

۲۸ فروری ۱۹۹۷ء

ڈاکٹر ذاکر حسین میموریل لیکچر

اُردو اور اُس کے مسائل

جناب اندر کمار گجرال

عزّت مآب بومئی صاحب، قابلِ احترام خورشید عالم صاحب، چانسلر جامعہ
جناب وائس چانسلر صاحب
خواتین وحضرات

میں بومئی صاحب اور ان کی وزارت کا احسان مند ہوں کہ ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کے جنم کی سوویں سالگرہ کے موقع پر انھوں نے مجھے یہ خطبہ پڑھنے کے لیے مدعو کیا ہے۔ جہاں میں ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کے ہزاروں پرستاروں میں سے ایک ہوں وہیں اس خطبے کی بھی ایک کہانی ہے۔ ہوا یوں کہ کوئی دو برس پہلے میرے محترم دوست خورشید عالم خاں صاحب نے مجھ سے ذاکر صاحب کے مبارک جنم دن پر اُن کے نام نامی سے منسوب میموریل لیکچر دینے کے لیے کہا تھا۔ تمام تیاری اور نیک خواہشات کے ساتھ جب ۱۳ مئی ۱۹۹۴ء کو میں جامعہ کی سڑک پر آیا تو پولیس کے بندوبست نے سب راستے اور ٹریفک روک رکھے تھے۔ یوں ہی کچھ طلباء کی آپس میں یا اساتذہ کے ساتھ، یاد نہیں، کوئی اُلجھن سی پیدا ہوگئی تھی جس نے کچھ سنگ باری کا روپ لے لیا تھا۔ پھر مجھے تو لوٹنا ہی تھا۔ لیکن یہ لیکچر بے چارہ جس کا مقصد اُردو کے متعلقہ مسائل کا ذکر کرنا تھا ان پڑھا رہ گیا۔ نہ جانے کس کے ذہن میں اس کی خلش باقی رہی ہوگی کہ کوئی تین دن پہلے محکمۂ تعلیم اور کلچر کے سکریٹری صاحب نے مجھے ماریشس میں

نیکس پر آج اِسے پڑھنے کے لیے مدعو کیا اور ساتھ ہی نئے سرے سے لیکچر تیار کرنے کی کاوش سے چھٹی دے دی۔ تو جناب صدر صاحب میرا یہ لیکچر پُرانا بھی ہے اور نیا بھی۔ پُرانا ہونے کی بات تو میں نے کہہ دی۔ یہ تازہ دم اس لیے ہے کہ جن مسائل کی طرف میں آپ کی توجہ دلانا چاہتا ہوں وہ آج بھی ذہن میں کانٹے کی طرح کھٹکتے ہیں۔

جیسا کہ میں نے عرض کیا یہ لیکچر اُردو اور اس کے مسائل سے متعلق ہے۔

میرے لیے یہ قابلِ فخر دن ہے کہ آج مجھے ملک کے ایک عظیم لیڈر سابق صدر جمہوریۂ ہند اور اپنے بزرگ دوست اور محسن کی یاد کو شردھانجلی دینے کا موقع حاصل ہوا ہے۔ میرا منشا آج نہ تو اُن کے تاریخی کردار کو دُہرانا ہے اور نہ ہی ان تمام اداروں کا تفصیلاً ذکر کرنا ہے جو ان کی کاوشوں، قربانیوں اور پروازِ فکر کی روشن مثال بنے کھڑے ہیں۔ یہاں اسی جامعہ میں کھڑے ہو کر اُن کی زندگی کے کئی اہم دور اور سلسلے آنکھوں کے سامنے گھوم جاتے ہیں۔ شاید انہی کے متعلق کسی نے کہا تھا،

کوئی بزم ہو کوئی انجمن یہ شعار اپنا قدیم ہے
جہاں روشنی کی کمی ملی وہیں اک چراغ جلا دیا

ذاتی طور پر میرا ڈاکٹر صاحب سے رشتہ بہت پُرانا تھا۔ یک طرفہ۔ یعنی میں اُن کے خیالات سے اپنے طالب علمی کے زمانے میں متاثر ہوا تھا۔ اور میری پیڑھی کے نوجوانوں کی سوچ پر اُن کی مہر لگنی شروع ہو گئی تھی۔ میری پہلی ملاقات ذاکر حسین صاحب مرحوم سے، خدا ان کو اپنے جوارِ رحمت میں جگہ دے، غیر معمولی تاریخی حالات میں ہوئی تھی جب ہمارے ملک کی تاریخ میں ایک اہم موڑ آیا تھا۔ وہ نومبر ۱۹۵۵ء کی صبح تھی۔ جب دہلی کے شہریوں نے پنڈت نہرو کے کہنے پر سوویت یونین سے آئے دو مہمانوں کا اس گرم جوشی سے استقبال کیا کہ خروشچیف اور بلگانن کے دلوں پر وہ نہ مٹنے والا اثر چھوڑ گیا۔ انھوں نے تو زندگی بھر ایسا مظاہرہ کبھی نہیں دیکھا تھا۔ نہ ہی کبھی اُن میں حوصلہ ہوا تھا کہ لاکھوں کی بھیڑ میں وہ کھلی کار میں اس طرح گھوم جائیں اور کوئی حادثہ نہ ہو۔ کناٹ پلیس میں ہمارے دوست رہتے تھے۔ شیلا بھاٹیہ اور ان کے خاوند۔ شیلا جی کا تھیٹر کی دنیا میں ایک خاص مقام رہا ہے۔ اسی ناطے ذاکر صاحب ان کی بڑی قدر کرتے

کو راجیہ سبھا کے روزہ مرہ کے ہنگامے پریشان کرتے ہیں۔ دو ایک دفعہ میں نے اندرا جی کو اُن کی ناخوشی اور بددلی کے متعلق بتایا بھی تھا۔

اسی کشاکش کے دوران ایک دن پرائم منسٹر صاحبہ نے اپنی اُلجھنوں کا مجھ سے ذکر کیا اور کہا کہ شاید حالات اُن کو Status quo کے لیے مجبور کردیں۔ یعنی کہ صدر اور نائب صدر دونوں اپنے اپنے موجودہ عہدوں پر ہی قائم رہیں۔ انھوں نے پوچھا: "کیا تم سوچتے ہو ذاکر صاحب کا ردِعمل کیسا ہوگا؟" اور ساتھ ہی مجھے اُن کو منوانے کے لیے کہہ دیا۔ میں نے ذاکر صاحب سے بڑی احتیاط کے ساتھ اندرا جی کی اُلجھنوں کا ذکر کیا۔ انھوں نے وہی کہا جس کا مجھے علم تھا کہ "ہر روز دوپہر سے پہلے جب راج نرائن سے میرا سامنا ہوتا ہے تو میرا بلڈ پریشر خطرناک حد تک بڑھ جاتا ہے اور پھر میں باقی دن کے لیے کسی کام کا نہیں رہ جاتا۔ آخر کس طرح میں راج نرائن اور گورے مُرہاری دونوں کو سنبھالوں؟" تم تو روز دیکھتے ہی ہو۔

بات سُن کر میری مشکل بڑھ گئی۔ سمجھ میں نہیں آرہا تھا کہ بات کہاں سے شروع کروں۔ پھر بھی میں نے انداز بدلنے کی کوشش کی۔ کانگریس کے اندرونی حالات کی بات کی۔ بتایا کہ اندرا جی کی نظر میں اُن کا کتنا احترام اور عزت ہے لیکن کامراج نے شطرنج کی نئی چال چلی ہے۔ کچھ دیر میں ان تمام حالات کی پیچیدگیوں کا ذکر کرتا رہا اور وہ غور سے سنتے رہے۔ اور پھر میں نے ذاکر صاحب کی گفتگو کا بہترین روپ دیکھا۔ بڑی سلیس اُردو میں کہا: "بھائی سنو، اگر آپ مجھ سے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ میں کچھ دیر اور صدارت (یعنی راجیہ سبھا کی چیرمینی) کروں تو میں اتنا کمزور نہیں ہوں کہ "نا" نہ کہہ سکوں۔ پھر ایک خاموشی کا لمحہ۔ میں نے سمجھا کہ ملاقات ختم ہے اور یہ میرے لیے جانے کا اشارہ ہے تو وہ بولے: "میرے بھائی اور اگر مجھے راشٹرپتی بھون جانے کے لیے کہیں تو میں اتنا مضبوط نہیں ہوں کہ "نا" کہہ سکوں"۔ میرا سر اُن کے تدبّر کے سامنے جھک گیا۔ اندرا جی کو اب اپنی بساطِ سیاست کسی طرح سے سنبھالنا تھا۔ اس فیصلے پر وہ پوری مضبوطی کے ساتھ جم گئیں کہ ذاکر صاحب ہی کو راشٹرپتی بننا ہے۔ بعد میں کیا ہوا اس کی ایک لمبی کہانی ہے جس کے متعلق کبھی موقع ملا تو پھر بات کریں گے۔

جواہر لال جی ملک کے نظام میں صاحب فراست لوگوں اور دانش وروں کو اونچا درجہ

دینے کے قائل تھے۔ یہ ہماری تاریخ کا ایک سنہری دَور تھا جب ڈاکٹر رادھا کرشنن، ڈاکٹر ذاکر حسین اور جواہر لال نہرو کا مثلث دیش کی سربراہی کرتا تھا۔ اُس زمانے میں مجھے آنجہانی ڈاکٹر گوپال سنگھ کی ہمراہی میں جرمنی کی ہائڈل برگ یونیورسٹی جانے کا موقع ملا۔ وہاں ایک بزرگ ہندوستانی علوم کے ماہر (Indolgists) نے سوال کیا:

> Tell me how does it happen that in your country with such a large population of illitrates and semi-educated, you get such outstanding egg - heads elected whereas we in this country can never dream of it.

جواب تو خیر دینے کا سوال ہی نہیں تھا لیکن بطور ہندوستانی یہ ہمارے لیے فخر کا لمحہ تھا۔

ابھی میں نے ذاکر صاحب کی ایک دوسری کتاب کا ذکر کیا تھا لیکن ان کی کتاب کچھوا اور خرگوش اپنی خاص اہمیت رکھتی ہے۔ کہانی بچوں کے لیے ضرور ہے، لیکن زبان اور اس کے ارتقا کو سمجھنے کے لیے یہ ایک کنجی ہے۔ کیوں کہ اس کا مقصد جہاں تک میں سمجھ پایا ان لسانی اور سماجی اُلجھنوں کو واضح طور پر پیش کرنا ہے جو آج ہماری توجہ کا مرکز بن گئی ہیں۔ دو ہمسائے کچھوا اور خرگوش دو الگ الگ زبانیں بولتے تھے اور خاص کر مشکل شبدوں کا استعمال دوسرے کے پلّے نہیں پڑتا تھا۔ لیکن پھر بھی ہمسائگی کا نام تھا اور اس کی مجبوریاں۔ آہستہ آہستہ زبانوں کے پیچھے چھپے جذبات اُبھرنے لگے تو ایک دوستی کا رشتہ قائم ہوگیا۔ بس اسی طرح تو اُردو اور ہندی زبانیں بنی تھیں۔ وسط ایشیا سے آکر بسنے والوں کے متعلق ہمارے بعض تاریخ دانوں نے ان کے حملوں اور لوٹ مار پر تو زور دیا ہے۔ لیکن اس کے تہذیبی پہلو بہت حد تک نظر انداز کیے گئے ہیں۔ ذاکر صاحب کی اپنی زبان میں یہ Distortion ہمارے دورِ محکومی کا تحفہ ہے جب تاریخ سیاسی مصلحتوں کے تحت مسخ کی گئی:

انھوں نے آگے چل کر کہا:

"میرا پختہ خیال ہے جسے تاریخی نظریہ کہنے کی جرأت نہیں۔ لیکن ذہنی عقیدہ کہہ سکتا ہوں کہ صرف ہندوستان میں ہندو مسلم تہذیبوں میں ہی نہیں بلکہ دنیا میں کہیں بھی دو تہذیبوں میں ٹکراؤ نہیں ہوا۔ تہذیبیں ٹکرایا نہیں کرتیں۔ وحشتیں ٹکرایا کرتی ہیں۔ انسان کا وجود اس دنیا میں اربوں سال سے ہے۔ اس میں تہذیب کے چند ہزار سال نکال دیجیے تو باقی سارا زمانہ وحشت کا زمانہ تھا۔ اس لیے آج ان افراد اور قوموں کے نیچے جنھیں ہم مہذب کہتے ہیں تہذیب کی ایک ہلکی سی پرت کے نیچے نہ جانے کتنی پرتیں وحشت کی دبی ہوئی ہیں جو موقع ملنے پر ابھر آتی ہیں۔ دو قوموں کی تہذیبیں جب تک اپنی وحشتوں کو دبائے ہوئے ہیں آپس میں لڑتی نہیں بلکہ گلے ملتی ہیں اور تہذیبی قدروں کا لین دین کرتی ہیں۔ مگر جب ان کی وحشتیں ان کی تہذیب پر غالب آجاتی ہیں تو ایک تہذیب دوسری تہذیب سے بھڑ جاتی ہے اور دونوں ایک دوسرے کو نوچنے، کاٹنے اور جھنجھوڑنے لگتی ہیں۔"

انھوں نے اہلِ قلم اور دانش وروں کو دعوتِ فکر دیتے ہوئے کہا تھا:

"آپ دو وحشتوں کی روداد دوسروں کے لیے چھوڑ دیجیے۔ آپ تہذیبوں کی کہانی لکھیے اور نئے ہندوستان کو ماضی کی روشنی میں حال کا ہی اہم مسئلہ حل کرنے میں مدد دیجیے کہ وہ کس طرح مختلف تہذیبوں کے الگ الگ رنگ و آہنگ کو ضروری حد تک قائم رکھتے ہوئے ان میں وہ ہم آہنگی اور ہم رنگی پیدا کرے جو ایک متحد اور مضبوط قوم بنانے کے لیے درکار ہے۔"

ذاکر حسین صاحب کے اسی اندازِ فکر کی ترجمانی کچھ صدیوں پہلے امیر خسرو اور اُن کے ہمنواؤں نے کی تھی۔ آنے والی پیڑھیوں کو ہندی اور اُردو جیسی نئی زبانیں اُس سوچ کا ہی تو عطیہ تھیں اور ان کوششوں نے ہی تو نئی موسیقی، نئے ساز، نیا طرزِ بیان بلکہ یوں کہیے کہ پُرانی تہذیبوں، فلسفوں کو ایک نیا خوش گوار موڑ دیا تھا، ہماری مشترکہ تہذیب کا سفر شاید

کسی اور طرف ہوتا اگر برطانوی سامراج شاہی کی کلچرل پالیسی انوکھی نہ ہوتی۔
پچھلی صدی کی پہلی دہائی تک برطانوی کمپنی کی حکمرانی کا پھیلاؤ اتنا زیادہ ہوگیا تھا کہ وہ اب لمبے عرصے تک راج کرنے کے بارے میں سوچ رہی تھی۔ گورنر جنرل لارڈ بینٹنگ نے مشورے کے لیے ایک کُل سفید رنگ والوں کی سپریم کونسل بنائی تھی۔ اور اسی میں وہ اپنی تعلیمی پالیسی بھی بنا رہے تھے۔ اُن کی ایجوکیشن کمیٹی کے چیرمین میکالے تھے جو یہاں کی زبانوں' اُن کے اور ارتقا سے مکمل طور پر بے بہرہ تھے۔ اُن کے اپنے لفظوں میں انھوں نے اپنی زندگی میں جو اپنے آپ میں تو عالمانہ تھی مگر کوئی سنسکرت' عربی یا فارسی کی کتاب اصل زبان میں نہیں پڑھی تھی اور نہ ہی وہ اُس کی ضرورت محسوس کرتے تھے۔ تعلیمی پالیسی کی میٹنگ کی روداد میں انھوں نے حقارت آمیز لہجے میں لکھا:

"..All parties seem to be agreed on one point, that the dialects commonly spoken among the natives of this part of India, contain neither literary nor scientific information, are, moreover, so poor and rude that untill they are enriched from some other quarter, it will not be easy to translate any valuable work in them. It seems to be admitted on all sides, that the intellectual improvement of these classes of people who have means of pursuing higher studies can at present be effected only by means of some language not vernaculor amongst them"

اور آگے چل کر لکھا:

"What should that language be? One half of the committee maintain that it

should be English. The other half strongly recommended Arabic and Sanskrit. The whole question seems to me to be, which language is best worth knowing?"

اس کمیٹی کے جیسا کہ میں نے کہا کُل دس ممبر تھے۔ سب کے سب انگریز۔ اس بات کی گواہی تو نہیں ملتی کہ ان کی اپنی ذہنی پہنچ یا مبلغ علم کیا تھا۔ پھر بھی اندازہ لگانا تو مشکل نہیں ہونا چاہیے کہ ایسٹ انڈیا کمپنی اپنے دَور میں ملازموں کو چنتے وقت عام طور پر صرف ایسے پیمانے استعمال کرتی تھی جس سے کمپنی کی طے شدہ غرض وغایت کو فائدہ ہو۔ میکالے گو عالم تو تھے لیکن یورپی زبانوں اور لٹریچر کے۔ ۱۹۳۴ء میں ہندوستان میں اپنی بہن کے ہمراہ آئے تھے۔ ان کی ذاتی زندگی میں مایوسیاں اور ناکامیاں بہت تھیں لیکن پھر بھی ان کی ذہانت کا سکہ لندن میں مانا جا چکا تھا۔ لیکن تھے سنکی۔ اور اسی مخصوص سنک میں میکالے نے لکھا:

ı have no knowledge of eıther Arabıc or Sanskrıt. But I have done what I could to form a concrete estımate of theır value. I have read translatıons of the most celebrated Arabıc or Sanskrıt works. I have conversed both here and at home wıth men dıstınguıshed by theır profıcıency ın the Eastern tongues.... I have never found one among them who could deny that a sıngle shelf of a good Europeon lıbrary was worth the whole natıve lıterature of Arabıc and Indıa. The ıntrınsic superıorıty of the Western literature is, ındeed, fully admıtted by

those members of the committee who support the oriental plan of education."

اس کے ساتھ ہی میکالے نے اپنی بات منوانے کے لیے استعفے کی دھمکی بھی دے دی۔ آنے والے دنوں میں اس سامراجی ہیکڑی نے ہی ہمارے مستقبل کو مستقل طور پر اثر انداز کیا۔ اگر میکالے یورپی زبانوں کی برتری سائنس تک ہی محدود رکھتے تو شاید اُن کی بات استدلال کی کسوٹی پر کسی حد تک پرکھی جا سکتی تھی۔ کیوں کہ بھاپ کی مدد سے چلانے والے انجن سے اب پانی کے جہاز یہاں آنے لگے تھے اور صنعتی انقلاب کی روپ ریکھا نظر آ رہی تھی۔ لیکن اُن کے من کی موج تو Cynicism سے بھرپور تھی۔ وہ شاعری اور ادب کے تمام خزانوں کو ہیچ سمجھتے تھے۔ اسی انداز سے روداد میں لکھا گیا:

"..I certainly never met with an orientalist who ventured to maintain that the Arabic and Sanskrit poetry could be compared to that of the great European nations. But when we pass from the works of imagination to works in which facts are recorded, and general principals investigated, the superiority of the Europeans becomes absolutely immeasurable."

اور اسی انداز سے ہمارا Ethos ،فکر کی اُڑان، قلم کی ایک جنبش سے رد کر دیا گیا۔ سامراج کا مقصد صرف راج کرنا نہیں تھا بلکہ ایک نیا اشرافیہ طبقہ پیدا کرنا تھا اور دلوں اور ذہنوں پر پختہ مہر لگانا بھی تو تھا۔ یہ تو بھلا ہو سرسید اور ڈاکٹر ذاکر حسین جیسے مفکروں کا مسلمانوں میں، اور اسی طرح کی سوچ کے دانش وروں کا ہندوؤں اور سکھوں میں جن کی وسیع النظری نے اس للکار کو موقع میں بدل دیا اور آنے والے اتہاس کو نیا موڑ دے دیا۔

کمیٹی برائے فروغ اُردو نے جسے گجرال کمیٹی کا نام دیا گیا اپنی رپورٹ میں تعلیم کے مسائل پر خاص توجہ دی تھی۔ اس کے پس منظر کی شروعات تو Sergant plan نے کی تھی جس کا خاکہ بدیشی سرکار نے دوسری جنگ کے دوران بنایا تھا۔ یہ تو ان کے وہم و گمان میں بھی نہیں تھا کہ لڑائی اور سامراج ساتھ ساتھ ختم ہوں گے۔ لیکن بنیادی سفارشات صحیح تھیں۔ ان میں کہا گیا تھا کہ پرائمری اور مڈل درجے تک کی تعلیم تو مادری زبان میں ہی ہونی چاہیے۔ اور دوسری جو زیادہ اہم بات کہی گئی وہ یہ تھی کہ ہندوستانی زبان کو ہی اس ملک کی جن بھاشا (Lingua Franca) بنانا چاہیے۔ اس کی تشریح میں دونوں رسم الخطوں کی سفارش کی گئی۔ انگریزی کے متعلق کہا گیا کہ سکنڈری اسکول میں اسے ذریعۂ تعلیم بنانا چاہیے۔

لیکن اس سے بھی کہیں زیادہ کانگریس ورکنگ کمیٹی کا ریزولیشن ہے جو ۵ اگست ۱۹۴۹ء کو اپنایا گیا۔ صاف لفظوں میں کہا گیا تھا کہ ملک کی رائے عامہ ایک مستقل لسانی پالیسی بنانے کے لیے زور دے رہی ہے اور یہ ایجی ٹیشن اور بھی اہم ہو گئے، کیوں کہ ملک کی تقسیم نے سوچ اور یک جہتی کے مسائل کی شکل گھناؤنی کر دی تھی۔ سوال یہی تھا کہ ملک بٹنے سے زبانیں، کلچر اور تاریخ بٹ جاتے ہیں اور آیا ہندوستان کی اپنی روایات اور نظریہ ہے یا اس پر پاکستانی Theocratic سوچ اثر انداز ہوئی ہے؟

خوش قسمتی سے آزاد ہندوستان کی باگ ڈور اور رہنمائی ایسے دانشوروں کے ہاتھ میں تھی جنھوں نے ملک کی عام فضا (Ethos) کو سمجھا ہوا تھا۔ آزادی کی جدوجہد نے ان کے ذہنوں اور نظریات کو مانجھ کر چمکا دیا تھا۔ اس کا اظہار ہمارے دستور یا ودھان سے ہو رہا تھا اس لیے ورکنگ کمیٹی کی اس قرارداد نے وضاحت کے ساتھ کہا تھا کہ ملک کے بیشتر صوبوں کی اپنی موثر زبانیں ہیں لیکن شاید ہی کوئی ریاست ایسی ہوگی جس میں پاس یا دور سے آکر بسے ہوئے دوسری زبانوں کے بولنے والے نہ رہتے ہوں۔ اسی لیے ایڈمنسٹریشن میں مقامی زبانوں کو برتری تو ملنی چاہیے۔ لیکن لسانی اقلیتوں کی سہولت کے لیے سرکاری دستاویزات اور کاغذات وغیرہ ان کی اپنی زبان میں مہیا کرنا ضروری ہے۔ یونین سرکار کو اپنے کام کے لیے اور ریاستوں کے ساتھ خط و کتابت کے لیے "ایک زبان" کو جلد یا بدیر اپنانا ہوگا۔ اگر اسی وقت

اس ایک زبان کی وضاحت گاندھی کے نظریے کے مطابق کردی جاتی تو آنے والے دنوں کے لیے مسائل سلجھ جاتے۔

گاندھی جی اور ڈاکٹر ذاکر حسین کی خط و کتابت سے ظاہر ہے کہ وہ اسی ہندوستانی کو جو دونوں رسم الخطوں میں لکھی جائے اصل ہندوستانی زبان مانتے تھے اور اس کی سادگی پر زور دیتے تھے۔ اگر سیاسی فضا اور فرقہ پرستی کی آنکھ کو چندھیا نہ دیتی تو نہ صرف ہندی اُردو بولنے اور پڑھنے والوں کے باہمی رشتوں کو یہ زیادہ بہتر بناتی بلکہ اس کا اثر اس سانجھی زبان کے پھیلاؤ پر بھی پڑتا۔ اور مشترکہ تہذیبی روایات پر ہمارا اعتماد مضبوط ہوتا۔ یہ ہمارے جیسے وسیع ملک کو متحد رکھنے اور ہندوستانیت کی بنیاد کو مستحکم رکھنے کا کارآمد ہتھیار بنتی۔ برسوں سے سہ لسانی فارمولے پر زور دیا جا رہا ہے۔ کوئی کم عقل ہی یہ مانے گا کہ بچے کی ابتدائی تعلیم مادری زبان کے علاوہ کسی اور طریقے سے یا زبان میں فائدے مند ہو سکتی ہے لیکن پھر بھی اس اصول کی پابندی ایماندارانہ طریقے سے نہ ہوئی۔ اس کو شکست دینے کے لیے کئی حربے اختراع کیے گئے ہیں جن کی تفصیل میں جانے کی شاید اس وقت ضرورت نہیں۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ گنی چنی مثالوں کے سوا یہ فارمولا اب آرکائیوز کی الماریوں میں بند پڑا ہوا ہے۔ جہاں اس کم نظری کا اثر اُردو پر مہلک ثابت ہوا ہے وہیں یہ رویّہ کئی دیگر لسانی اقلیتوں پر بھی اپنا خراب عکس چھوڑ رہا ہے۔

گجرال کمیٹی کی رپورٹ میں صاف طور پر کہا گیا تھا کہ تعلیم اور سرکاری کام کے لیے آبادی کی تشکیل کو مدنظر رکھتے ہوئے ہی سہولتیں دی جائیں۔ لیکن یہ ہوا نہیں۔ سردار جعفری کمیٹی جو گجرال کمیٹی کی سفارشات پر عملدرآمد کی جانچ کرنے کے لیے بنائی گئی تھی اس کی رپورٹ بے عملی اور بے توجہی کی منہ بولتی تصویر ہے۔

گو کہ اصلیت یہ ہے کہ اُردو صرف مسلمانوں کی ہی زبان نہیں ہے لیکن یہ بھی تو سچ ہے کہ اس غیر ہمدردانہ رویّے کا اثر زیادہ تر مسلمانوں پر ہی پڑتا ہے۔ کوئی قانون یا سوشل ماحول ماں اور بچے کے رشتے کو نہیں بدل سکتا۔ آج تو ہندوستانی ایک بڑی تعداد میں دوسرے ملکوں میں جا بسے ہیں۔ ان سرزمینوں کی زبان چاہے انگریزی ہو یا سواہلی یا

ہسپانوی یا روسی یا عربی، ماں تو وہاں بھی لوری تامل، پنجابی یا اُردو، ہندی میں ہی دیتی ہے۔ عام طور پر دور اندیش والدین لوکل اسکولوں کا خلا گھر میں پورا کرتے ہیں یا پھر مل جُل کر اپنی اپنی مادری زبانوں کے Weak-End اسکول چلاتے ہیں۔

سرکاری بے رُخی کے نتیجے میں کہیں کہیں یا اس کی قومی یک جہتی کے متعلق محض زبانی ہمدردی ایسے وقت میں جب پرائمری اسکولوں میں سہولتیں میسّر نہ ہوں، تو کئی طرح کے ادارے ظہور میں آجاتے ہیں۔ آج ملک بھر میں مدرسوں اور مکتبوں کا جال بچھا ہوا ہے۔ یوں تو ان اداروں کی ایک لمبی تاریخ ہے لیکن آج کی دنیا میں اس ذریعۂ تعلیم کو ایک نئی کسوٹی پر بھی تو پرکھنا چاہیے۔

بچّوں کو تہذیب، دھارمکتا، روحانیت اور اخلاق کا سبق تو ملنا ہی چاہیے۔ کیونکہ اسی سے ان کی زندگی میں ایک نظریہ پیدا ہوتا ہے اور تہذیبی جڑوں کے ساتھ ان کا رشتہ قائم ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ ان کو آگے چل کر زندگی کے جن مسائل سے جھوجھنا ہے ان کے لیے بھی تو ان کو تیار کرنے کی ذمّے داری منتظمین پر ہی آتی ہے۔ یہ بھی درست ہے کہ اس قسم کے اسکولوں یا مکتبوں کو عام طور پر مالی مشکلات درپیش رہتی ہیں۔ اس سے سرکار اور سماج دونوں کی ذمّے داری بڑھ جاتی ہے۔ حال میں وزیرِ تعلیم نے کچھ رقم اس کے لیے مخصوص کی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ ان چھوٹے تحفوں سے کچھ سیاسی مسئلے تو حل ہوئے ہیں لیکن اثر صفر کے برابر رہتا ہے۔ بدقسمتی کی بات ہے کہ ہمارے سرکاری اور لوکل باڈیز کے اسکولوں کا تعلیمی معیار عام طور پر گھٹیا ہے۔ لیکن مکتبوں، پاٹھ شالاؤں اور پرائیوٹ تعلیمی دکانوں کی حالت تو یقینی طور پر ایسی نہیں ہے کہ جن پر اطمینان کا اظہار کیا جا سکے۔

زبان کے متعلق ایک پہلو گجرال کمیٹی کی دسترس سے باہر تھا۔ اُردو پڑھنے والوں کا تعلق ادب شاعری اور تنقید کے ساتھ تو جوڑنا مقابلتاً آسان ہے، لیکن ان زبانوں کے بولنے والوں کے پچھڑے پن کی طرف دھیان کم ہے۔ وہ زبانیں جلد یا بدیر صرف تاریخی یادگار بن جاتی ہیں جن کا گہرا رشتہ زمانے سے نہ ہو اور جو وقت کے تقاضوں کو پورا نہ کریں۔ جدیدیت کے ساتھ رشتہ سب سے پہلے دماغ اور سوچ میں پیدا ہوتا ہے۔ بجلی کے پنکھے یا روشنی کو دیکھ کر بچّہ کیا

سوچے گا کہ بجلی کیسے بنتی ہے اگر والدین گھر میں بچّے کے سوال پر صرف اسے جھڑک کر چپ کروادیں اور اسکول کا اُستاد اسے بس خداداد کرشمہ بتادے۔ یہیں سے سائنٹیفک مزاج بنتا یا سنورتا ہے۔ آج کی دنیا میں جدیدیت کا مطلب ٹکنالوجی اور سائنس ہے۔ ہماری نئی پیڑھیاں اسس لیے سنسار میں اسی وقت جگہ بنا سکتی ہیں جب شروع سے ہی ان کے ذہن میں اشتیاق اور تجسّس کے جذبے کو اُبھارا جائے۔ نیوٹن نے جب ایک پھل دار درخت کے نیچے لیٹے ہوئے سیب کو گرتے دیکھا تو اس کی سوچ نے آگے بڑھ کر زمین کی کشش کا اصول وضع کیا تھا جو بعد میں آج کی سائنس کی بنیاد بنا۔ ایک وقت وہ بھی تھا کہ زمین کو گول کہنے والے کو یونان میں زہر کا پیالہ پینا پڑا کیوں کہ وہ ایک آسمانی سندیش کو جھٹلا رہا تھا۔ زمین تو آخرکار گول ثابت ہوگئی لیکن یونان پچھڑتا گیا۔

مہاتما بُدھ نے صدیوں پہلے سائنسی مزاج کی بنیاد یہ کہہ کر رکھی تھی کہ "کسی بات پر وشواس اس لیے مت کرو کہ میں اس کو کہہ رہا ہوں۔ نہ ہی اس لیے کرو کہ کسی شاستر میں یوں لکھا ہے۔" کیوں، کیا اور کیسے میں ہی سائنسی یُگ کا راز چھپا ہے۔

اگر ہمارے رومانٹک شاعر آج بھی چاند میں دیوتاؤں کو ڈھونڈتے رہیں اور ہمارے دانش ور ماضی میں مستقبل کی تلاش میں اپنے پیروکاروں کو اُلجھائے رکھیں تو نقصان سائنس کا نہیں ان طبقات کا ہوتا رہے گا۔ Naipaul نے ایک دفعہ ترقی یافتہ اور پچھڑی قوموں کے تصوّر کو سادہ زبان میں ادا کیا تھا۔ ترقی یافتہ قومیں تو موٹرکار بناتی ہیں۔ پس ماندہ قومیں صرف ان کی مرمّت کے لیے مستری پیدا کرتی ہیں اور اُن کی اُڑان محدود رہ جاتی ہے۔

اگر کسی زبان کو سرکاری درجہ مل بھی جائے اور دفتری نوکریاں بھی ملنے لگیں تو روزگار کا مسئلہ تو کسی حد تک۔ اور صرف کسی حد تک حل ہوجائے گا لیکن کوئی قوم اور کوئی زبان بولنے والے جب تک اس لکشمن ریکھا کو پار نہیں کرپائیں گے جس کے اُس پار ٹکنالوجی کی دنیا بستی ہے، تو اُن کی دنیا اور نظریہ محدود ہی رہیں گے، شاید اسی لیے علّامہ اقبال نے کہا تھا:

آئینِ نو سے ڈرنا طرزِ کہن پہ اڑنا
منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں

جواہرلال جی نے بار بار اس بات پر زور دیا تھا کہ جہاں ہمارے پاؤں ہماری تہذیبی زمین میں گڑے رہیں وہاں ہمارے ذہنوں کی اُڑان آسمانوں کو چھولے گی اور پھر بقول شخصے :

ذرا دعوتِ شوق گھٹنے نہ پائے
نظر آسمانوں سے ہٹنے نہ پائے

آج کے یگ کی تعمیر صرف اسکول اور کالج ہی تو نہیں کرتے۔ ذہنی ارتقا میں اب میڈیا کا بھی تو بہت بڑا دخل ہے۔ ٹی۔وی اور سیٹیلائٹ نے تو زبانوں، سماجی اُلجھنوں، سیاسی بحرانوں اور نجی رشتوں تک کی شکل وصورت بدل دی ہے۔ اس نئی صورت حال کے ساتھ کیسے نمٹا جائے؟ اس سوال کا دائرہ شاید آج کے میرے اس مضمون سے کہیں زیادہ وسیع ہے اور ایک بڑے مباحثے کا طالب ہے۔ یہ خوشی کی بات ہے کہ ذاکرحسین صاحب کے لگائے ہوئے اس پودے جامعہ ملیہ اسلامیہ نے خود اس چیلنج کو معقول انداز سے قبول کیا ہے۔

یوں تو ہماری بیشتر یونیورسٹیاں کافی حد تک پُرانی لکیروں پر ہی چلتی ہیں اور جہاں انجینئرنگ کے مضامین شاملِ نصاب بھی ہیں وہاں بھی تخلیقی کام کی کمی ہے۔ لیکن جامعہ نے ماس کمونیکیشن ریسرچ سنٹر کھولنے میں قابلِ قدر پہل کی ہے۔ بھلا ہو مرحوم جمال قدوائی کا۔ اُن کی تعریف کیے بغیر میں رہ نہیں سکتا۔ اور یہ صرف اس لیے نہیں کہ اُن کی وسیع النظری نے اس سنٹر کو بنایا بلکہ اس لیے کہ انھوں نے بڑی ہمّت سے اس کا نصاب اس طرح ترتیب دیا کہ وہ آج کے سماجی تقاضوں کو پورا کر سکے۔ کچھ عرصے تک اس کے ابتدائی مرحلوں میں، مجھے اس کے داخلے کے امتحانی امور سے متعلق رہنے کا موقع ملا۔ قدوائی صاحب کا زور اس پر رہتا تھا کہ یہاں داخل ہونے والوں کا ایک پروگریسو سماجی نظریہ بھی ہونا چاہیے تاکہ بعد میں وہ کیمرے کا صرف بٹن ہی نہ دباتے رہیں بلکہ ذہن اور دلوں کی گہرائیوں میں اُتر کر بغیر کسی ڈر اور تعصّب کے سماجی کدورتوں کی سچی تصویر پیش کر سکیں۔ اس میں اُن کو کامیابی ملی بھی۔ اس کے لیے پھر سے اس عظیم ادارے کو مبارکباد دینا چاہتا ہوں۔

جیوں جیوں الکٹرانک میڈیا کا دائرہ بڑھتا جاتا ہے تیوں تیوں اخباروں اور رسالوں کی

دُنیا سکڑتی جاتی ہے۔ آج دنیا بھر میں وہی اخبارات اور رسالے اپنا کردار نبھا رہے ہیں جو وقتی تقاضوں اور سماجی کدورتوں پر گہری نظر رکھتے ہیں۔ ٹوٹ پھوٹ اور گراوٹ تو ہر سماج اور طبقے میں ہے۔ صحافت کی جرات کا جائزہ صرف اس کسوٹی پر ہی کیا جاسکتا ہے کہ وہ خود اپنے طبقے اور ہمنولوں کی گراوٹ کو بے نقاب کرنے میں کتنی جرات مند ہے۔ دوسرے کی آنکھ کا تنکا تو ہم سب کو نظر آتا ہے۔ لیکن اپنی آنکھ کے شہتیر کو سہلاتے رہنے سے جرات مندانہ یا معتبر صحافت پیدا نہیں ہوتی۔ آج اُردو صحافت ایک بہت بڑے بحران سے دوچار ہے۔ اس کی قابلِ قدر تاریخ اور آزادی کی تحریک میں اس کے نمایاں رول کا اعتراف تو اس کے مخالف بھی کرتے ہیں۔ کئی پیڑھیوں کے اندازِ فکر کو اُردو زبان کے اخباروں اور رسالوں نے بدل ڈالا تھا۔ اوروں کی بات تو چھوڑیئے۔ میں خود اپنی داستان مختصراً سنانا چاہتا ہوں۔

ہمارے چھوٹے سے شہر جہلم میں جو اب پاکستان کا حصہ ہے آزادی کے سنگھرش کی ہوا اتنی تند نہیں تھی۔ اس کا اثر کچھ خاندانوں تک ہی محدود تھا جن میں ہم لوگ بھی شامل تھے۔ اسی دور میں وہاں "ملاپ" اخبار کے ایک مقامی نامہ نگار تھے رام لال جی۔ اخبار کے لیے لکھنے سے کوئی روزی، روٹی کا مسئلہ تھوڑے ہی حل ہوتا تھا۔ اس کے لیے تو وہ ایک دُکان میں ملازم تھے لیکن تھے آزادی کے مجاہد۔ ہر شام گرمی کے موسم میں اور دوپہر کی دھوپ میں سردیوں میں وہ اپنی دکان کے باہر بیٹھ کر اخبار میں چھپی خبریں، ایڈیٹوریل اور تبصرے اونچی آواز میں سُناتے تھے۔ آہستہ آہستہ اُن کی بات سننے والوں کا دائرہ بڑھتا گیا۔ میری عمر تو چھوٹی تھی۔ کوئی دس گیارہ برس کی۔ رام لال جی کا طرزِ بیان تھا بہت پُراثر۔ یہ بات میری سیاسی تعلیم کا اہم عنصر بن گئی۔ صحافت اس دور میں خاص طور پر آزادی کے سنگھرش میں شریک تھی۔ اس میں دُکھ، درد اور صعوبتیں تھیں۔ اسی لیے تو صحافتی رائے کی آزادی کو بعد میں ایک بنیادی حق مانا گیا۔

اب میں اصل موضوع کی طرف پھر واپس آتا ہوں۔ اسی دوران ہمارے یہاں لکھنؤ سے ایک اُردو کا ہفتہ وار اخبار آتا تھا "ہندستان"۔ جی ہاں اُس کا نام جان بوجھ کر ہماری جدوجہد کی نمایندگی کرتے ہوئے "ہندستان" نہ کہ "ہندوستان" رکھا گیا تھا۔ اس اخبار کی کئی خوبیاں تھیں۔ یہ نہ صرف سیاسی حالات پر تبصرہ کرتا تھا بلکہ گہری نظر کے ساتھ بین الاقوامی

پیچیدگیوں پر بھی۔ خاص طور پر اُس دوران جب گاندھی جی نے "اچھوتوں" کے مندر میں داخلے کے خلاف بطور پروٹسٹ کے مرن برت رکھا تھا آہستہ آہستہ یہ بات ذہن میں اُترنے لگی کہ آزادی صرف سامراج سے چھٹکارے کا ہی نام نہیں ہے۔ جب تک دلت اور پچھڑے طبقوں کو حق نہیں ملتا، یا دھرم اور مذہب کا آپسی ٹکراؤ ختم نہیں ہوتا، آزادی کے کھوکھلا نعرہ بن کر رہ جانے کا اندیشہ تھا۔ لیکن رویئے کی تبدیلی کے لیے انگریز کے رخصت ہونے کا انتظار کرتے رہنا تو سماجی دیوالیہ پن کی نمائش ہوتی۔ اسی لیے گاندھی جی کی توجہ چاہے گاؤں سدھار کی بات ہو، یا ہری جن سیوا کی، یا پھر گھریلو صنعت کی اور سب سے بڑھ کر ہندو مسلم رشتوں کی، ان سب پر ایک ہی وقت میں مرکوز تھی۔ اور اسی بنا پر اخبارات اور رسالے اُن کے ساتھ اپنے رشتے قائم کر رہے تھے۔ کچھ تو ان کے سرے سے ہی خلاف تھے۔ تو کچھ اپنی تشفی ان کو ڈھونگی مان کر کرتے تھے۔ لیکن ہر ایک کو ان کے خیالات کے ساتھ اپنے کو Correlate تو کرنا ہی پڑتا ہے اس وقت کے پڑھنے والے بھی ایڈیٹروں کے ساتھ اپنے رشتے اسی کے مدنظر قائم کرتے تھے۔ آگے چل کر جب ملک کی تقسیم اور دو قومی نظریہ سامنے آیا تو صحافت کی دنیا اور خاص کر اُردو زبان کے اخبارات بھی دو زمروں میں بٹ گئے۔ یہ بدقسمتی کی بات تھی کہ آزادی پرست اور ملک کی ایکتا کے طرفدار اردو اخبار تعداد میں کم تھے گو اخلاقی طور پر قد آور تھے۔

جب گجرال کمیٹی اُردو صحافت اور اس کی مشکلات پر غور کر رہی تھی، تو یہ جان کر خوشی بھی ہوئی اور حیرانی بھی کہ اُردو کے اخبار اور رسالے سب سے زیادہ چھپتے ہیں۔ انگریزی زبان کو چھوڑ کر اور سارے ملک میں شاید ہی کوئی علاقہ یا ریاست ہو جہاں اس زبان کی صحافت کا کوئی نہ کوئی نمونہ نہ ملتا ہو۔ ان کو بڑھاوا دینے کے لیے اور ان کو سہولتیں میسر کروانے کے لیے کمیٹی نے سفارشات تو کی ہیں لیکن ان پر عمل نہیں ہوا۔ پھر بھی تعداد میں اتنے زیادہ ہونے کے باوجود ان اخبارات کی اشاعت اتنی نہیں جس کو کسی معیاری کانٹے پر تولا جا سکے۔ اس میں صاحبِ اقتدار لوگوں کا دوش تو ہے ہی لیکن خود صحافیوں کی کوتاہ بینی بھی شامل ہے۔

اب تو کشمیر کے حالات ایک دردناک دَور سے گزر رہے ہیں۔ لیکن اس سے پہلے کے دَور میں جب وزارتِ اطلاعات کی ذمے داری مجھ پر تھی، میں نے کوشش کی تھی کہ کشمیر کے اخبارات کو

رسل و رسائل کی مشکلات سے نکالا جائے۔ ناکامی اس لیے ہوئی کہ وہاں کے چھپنے والے اُردو کے اخبارات کو .P.T.I اور .U.N.I کی دی ہوئی خبروں میں کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ گو ان کی ادائگی کا تقریباً پورا بوجھ میں نے سرکار پر ڈال دیا تھا۔ وہ 'خبر کم اور تبصرہ زیادہ' کے اصول کو مانتے تھے۔ یہ بذاتِ خود شاید ایک تبصرہ ہے کہ آج ملک بھر میں ہماری اس زبان کے معیاری اخباروں کی تعداد زیادہ نہیں ہے۔ بڑے اور چھوٹے اخبار کو جانچنے کا انداز اس کی اشاعت پر منحصر نہیں ہوتا بلکہ اس کی گہرائی اور وسیع النظری پر ہوتا ہے۔ آیا اس کے پڑھنے والوں کی ذہنی سطح میں ترقی ہوتی ہے یا ان کی سوچ ماضی کے مسئلوں کو سمجھانے اور تشریح کرنے میں ہی اُلجھ کر رہ جاتی ہے۔ میڈیا کو میں تعلیمی ادارے کے زمرے میں رکھتا ہوں کیونکہ یہ سوشل ذمّے داری رکھتا ہے۔ بدقسمتی سے اس روشن نظری میں کمی اب صرف اخباروں اور خاص کر اُردو یا باقی دیسی بھاشاؤں تک ہی محدود نہیں رہی۔ سرکاری ادارے کوئی نئی روشنی دکھانے سے تو دور رہے، خود منافع خوری کی لعنت میں مبتلا ہیں۔

ہندوستان میں ریڈیو اور ٹی وی اشتہار بازی کے ذریعے روپیہ کمانے کے لیے نہیں بنائے گئے تھے۔ آہستہ آہستہ اطلاعات اور نشریات کی وزارت اب سرکاری خزانے کو بھرنے کا ذریعہ بن گئی ہے، کیوں کہ مشتہرین ہلکے پھلکے بے ذوق پروگراموں کی ہی سرپرستی کرنا چاہتے ہیں۔ اس لیے آہستہ آہستہ ٹی وی گھٹیا فلمور ' میڈیا بن گیا ہے۔ تشدّد، بیہودگی، گلیمر گھروں کی چار دیواری توڑ کر اندر گھس آئے ہیں تو ان حالات میں بیچارے اچھے اسکول بھی اپنے کو بے بس پاتے ہیں اور والدین کا اپنا رویّہ اور سوچ کی اُڑان خود ہی جب مقید ہو جائے تو وہ اپنے ساتھ بیٹھے بچّوں کو کس طرح اچھی کتابیں پڑھنے یا کوئی تعمیری کہانی سننے کی طرف راغب کریں۔

چند سال پہلے میں نے راجیہ سبھا میں سرکار کو صلاح دی تھی کہ بدلتے ہوئے حالات کا کلی طور پر جائزہ لینے کے لیے ایک میڈیا کمیشن نامزد کیا جائے اور اس سے بھی زیادہ ضرورت اس بات کی ہے کہ انگلستان کی طرح ہمارے یہاں بھی ایک Council for safeguarding taste in the media بنائی جائے جہاں ہر قسم کی

depravity کے متعلق شکایت کی جا سکے۔ آج کے سیٹیلائٹ یگ میں یہ اشد ضروری ہو گیا ہے کہ ایک دفعہ پھر سے سرکار اور دانش ور مل کر دیش کی media policy کے مقاصد کی تشریح کریں۔

آج سے کچھ برسوں پہلے تک تو ہماری شکایت تھی کہ باہر سے درآمد خبریں ہمارے اخباروں پر چھا جاتی ہیں اور اس طرح ہماری سوچ اور ذہنی ترقی میں مخل ہوتی ہیں۔ اب بات بہت بڑھ گئی ہے اور ہمارا پورا سماج ایک کلچرل حملے سے دوچار ہے۔ ہمارے دیکھتے ہی دیکھتے رہنے سہنے کے ڈھنگ، موسیقی، رقص، طرزِ گفتگو تیزی سے بدل رہے ہیں۔

کچھ برس پہلے کینیڈا کے ایک دانش ور نے مجھ سے Unesco میں کہا تھا کہ امریکہ سے قربت نے ہماری اپنی شناخت کو کھوکھلا کر دیا ہے۔ ایک تو سانجھی انگریزی زبان دوسرے نیویارک کے کئی ریڈیو، فلم اور ٹی۔ وی کی شکتی۔ ہمارا اپنا کچھ نہیں بچا۔ کچھ ہی دنوں بعد کینیڈا کی پارلیمنٹ نے Cultural Commission قائم کیا تاکہ دانش وروں کے ساتھ بیٹھ کر وہ تہذیب و ثقافت کو درپیش مختلف چنوتیوں کا جائزہ لے سکے اور آیندہ صدی کے لیے اُن راستوں کی نشان دہی کرے جس سے کینیڈین شناخت اندرونی طور پر اور اس کا نصب العین بیرونی طور پر متعین ہو سکے۔ کچھ اسی طرح کا راستہ ہم کو بھی اپنانا پڑے گا۔ محض خالی نعرے لگانے سے تو یہ اُلجھنیں سلجھنے سے رہیں۔ اور نہ ہی کسی قسم کی زبان بندی یا رکاوٹوں سے مسائل حل ہوں گے۔ ہر ملے جلے اور Diverse سماج کے تہذیبی مسئلے گمبھیر ہوتے ہیں۔ اسی لیے تو تہذیبی ارتقا کٹھن کام ہوتا ہے۔

ہماری کلچرل پالیسی کا تہذیبی نشانہ تو وحدت میں کثرت ہے۔ اس جستجو کا مقصد اُن تمام شناختوں کو جو چاہے مذہبی ہوں یا لسانی، نئی توانائی تو دیتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ اُن میں ہم آہنگی اور ہم رنگی بھی لاتا ہے تاکہ وقت کے تقاضوں کو کوئی قوم مل جُل کر پورا کر سکے۔

جواہر لال جی ہمیشہ رویّے کی بنیادی تبدیلیوں پر زور دیتے تھے۔ اس لیے نہیں کہ اپنی سبھیتا یا تمدّنی قدروں سے پرے ہو جائیں بلکہ اُن قدروں کے اس بنیادی اشارے کو

سمجھیں کہ بدلنے اور adjust کرنے میں تہذیبی کمزوری نہیں بلکہ سماج میں توانائی آتی ہے۔

ہمارے مشترکہ کلچر کا ارتقار اسی طرح تو ہوا ہے۔ عوام کے آپسی میل جول، نئے نئے رشتے، رہنے سہنے کے ڈھنگ اور کھانے پینے کی عادتیں بدلتی ہیں۔ اس کی کئی زندہ مثالیں تو ہم آج بھی آنکھوں کے سامنے دیکھ رہے ہیں۔ کون آج سے چند برس پہلے تک کافی پیتا تھا یا اڈلی دوسا کھاتا تھا۔ یا ہمارے ساتھ میں کس نے نان گوشت اور چپاتی کو گھروں میں آنے دیا تھا۔ میں نے خود کافی وغیرہ پہلی دفعہ ۱۹۴۰ء میں ناگ پور میں دیکھی تھی۔ بعد میں تو شمالی ہندوستان میں جب کافی ہاؤس کھلنے لگے تو ہندوستانیت کے تصوّر کو بھی وسعت ملنے لگی۔ سب کلچرل مسئلے سرکاری سطح پر تو حل ہونے سے رہے۔ عوامی سطح پر آپسی میل جول سے لوگ راستے نکال لیتے ہیں۔ اس سے نئی بولیاں اور طرزِ گفتگو پیدا ہو جاتی ہے۔

اتر پردیش اور بہار کے اُردو بولنے والے آج پنجاب والوں کو کئی لفظ دے رہے ہیں اور ان کے بولنے چالنے کے ڈھنگ کو اپنے میں سمو رہے ہیں۔ اب لدھیانہ میں لکھنوی زبان کی چُستی اور دوآبہ کی ٹھیٹ پنجابی دونوں کی شکل بدل رہی ہے۔ آخر کار ویشالی یا بہار کے مگدھی بھاشی کسان کو تکودر کے تنومند سردار جی سے روزی کا بھاؤ طے کرنا ہے۔ تو وہ آپ ہی ایک نئے قسم کے انوکھے لفظ بنالیتا ہے۔ اور سردارنی جی کس دلچسپ ڈھنگ سے اس کو ڈھور ڈنگر باندھنے کے لیے کہتی ہیں۔ یہ دلچسپی کا موضوع ہے۔ یہ جان کر آپ کو حیرانی ہوگی کہ آج بھی جالندھر اور انبالہ سے شائع ہونے والے اُردو اخبار "ہند سماچار" کا سرکولیشن شاید باقی کے اُردو اخباروں سے کہیں زیادہ ہے۔

یہ اخبار کون لوگ پڑھتے ہیں۔ کچھ تو خیر اُس پیڑھی کے لوگ ہیں جو ترکِ وطن کر کے آئے تھے۔ لیکن وہ تو ڈھلتی دھوپ ہیں۔ زیادہ وہ ہیں جو کان پور، رام پور اور گورکھ پور سے آکر بسے ہیں۔ اُن کو بھی تو اُردو کے ذریعے اپنے شہر اور پردیش کے حالات سے باخبر رہنا ہے۔ وہی بات جو صدیوں پہلے امیر خسرو نے کہی تھی :

زبانِ یار من تُرکی و من تُرکی نہ می دانم

وقت کے تقاضے کبھی منجمد نہیں ہوتے۔ وہ تو بہتے دریا ہیں۔ اُن میں اپنی ناؤ کو خوش اسلوبی

سے سیکھتے رہنے والی قومیں ہی تو زندہ اور پائندہ رہتی ہیں۔

بات ذرا لمبی ہو چلی ہے لیکن رہنمائی کے لیے ہمیں پھر سے ذاکر حسین صاحب کی طرف دیکھنا چاہیے۔ ذاکر صاحب کم گو تھے لیکن جس صفائی اور سادگی کے ساتھ وہ پیچیدہ مسئلوں پر بات کہتے تھے وہ قابلِ تقلید ہے۔ انھوں نے قومی یک جہتی کے متعلق دشواریاں گنوائی بھی تھیں۔ راستے سجھائے بھی تھے۔ اِسی لیے اُن کے اپنے ہی شعر پر میں اس خطبے کو ختم کروں گا:

ماناہجومِ درد بھی ہے جُزوِ زندگی
پُرکیف زندگی نہ سہی، زندگی تو ہے
للّٰہ اس کے ذکر سے نفرت نہ کیجیے
ذاکر شکستہ حال سہی، آدمی تو ہے

◆◆

ذاکر صاحب پر تین نظمیں

آل احمد سرور

ذاکر صاحب پر یہ تین نظمیں مختلف اوقات میں لکھی گئیں۔ پہلی ۱۹۳۹ء میں۔ دوسری ۱۹۴۷ء میں اور تیسری ۱۹۵۲ء میں ـــ جب دوسری جنگ عظیم شروع ستمبر ۱۹۳۹ء میں چھڑی تو ذاکر صاحب علاج کے لیے جرمنی میں تھے۔ ان کا قیام ٹیوبنگن Tubingen میں تھا جو جنوبی جرمنی کی سرحد کے قریب ایک مشہور صحت گاہ ہے۔ یہاں کی یونیورسٹی بھی مشہور ہے۔ چند مہینے گزر گئے تو انھیں وطن واپسی کی فکر ہوئی۔ کسی طرح سرحد تک پہنچے۔ جنوبی جرمنی سے ایک جھیل کے ذریعے سوئزرلینڈ جا سکتے ہیں۔ چونکہ ہندوستان اسی وقت برطانیہ کے زیرنگیں تھا اور انگلستان اور جرمنی میں جنگ شروع ہو چکی تھی۔ گو اس وقت فوجی سرگرمی مشرق میں پولینڈ کی طرف تھی، مگر اس کا قوی امکان تھا کہ ذاکر صاحب کو گرفتار کر لیا جائے۔ وہ بہرحال اسٹیمر کی سرحدی پولیس کو کسی طرح اس بات پر راضی کرنے میں کامیاب ہو گئے کہ انھیں واپس جرمنی نہ بھیجا جائے اور سوئزرلینڈ میں زیرنگرانی رکھا جائے۔ غرض سوئزرلینڈ کے شہر جینوا میں کئی ہفتے قیام کر کے وہ آب دوزوں سے بچتے بچاتے جنگ شروع ہونے کے کوئی چھ سات ہفتے بعد ایک بحری جہاز سے بمبئی پہنچے۔ کچھ دن دہلی میں قیام کے بعد علی گڑھ آئے تو احباب کی طرف سے سوئمنگ باتھ کے لان پر انھیں استقبالیہ دیا گیا۔ اس میں رشید صاحب نے تقریر کی تھی اور میں نے حسب ذیل نظم پڑھی تھی۔ نظم کا عنوان تھا "مرد درویش"۔ یہ اقبال کے ایک شعر سے لیا گیا تھا۔

مردِ درویش

زمانہ جس کی تلاش میں تھا، یہی ہے ہمدم وہ مردِ دانا
نگاہ ہے جس کی عارفانہ، مزاج جس کا قلندرانہ
جلال بھی ہے جمال بھی ہے، یہ شخصیت کا کمال کہیے
خیال میں بجلیاں پرافشاں، لبوں پہ اک دلربا ترانہ
وہ جس کا دستور حق پسندی، وہ جس کا آئین دردمندی
وہ جس کے ایثارِ بے کراں کا ہے معترف آج تک زمانہ
وہ جس کی چشمِ ستارہ بیں نے فلک بھی دیکھا جہاں بھی دیکھے
پسند لے دے کے اُس کو آیا مگر اپنا ہی آشیانہ
چمن بھی آتش فشاں بھی دیکھے، نئے نئے آشیاں بھی دیکھے
کہیں سنی داستانِ انجم کہیں سنا جنگ کا ترانہ
کنارِ ساحل سے کون دیکھے، سکوتِ ساحل سے کون سمجھے
کسی کا موجوں سے جنگ کرنا، کسی کا طوفاں کو آزمانا
یہ بزم ابھی آشنا نہیں ہے، جگر ابھی خوں ہوا نہیں ہے
ابھی مغنّی نے ہلکے ہلکے سُروں میں چھیڑا ہے اک ترانہ
"ہوا ہے گو تند و تیز لیکن چراغ اپنا جلا رہا ہے
وہ مردِ درویش، جس کو حق نے دیے ہیں اندازِ خسروانہ"

یہ نظم بہت پسند کی گئی تھی اور کئی سال تک جامعہ اور علی گڑھ کی ادبی محفلوں میں سنائی گئی تھی۔ حسن عسکری نے الٰہ آباد سے "میری بہترین نظم" کے عنوان سے ایک مجموعہ کچھ جدید شاعروں کی نظموں کا غالباً ۱۹۴۰ء یا ۱۹۴۱ء میں شائع کیا تھا۔ اس میں یہ نظم شامل تھی۔ میرے کسی مجموعے میں نہیں ہے۔

دوسری نظم ہفتہ وار اخبار "نئی روشنی" میں ۱۹۴۹ء میں شائع ہوئی تھی جس کے ایڈیٹر عابد حسین تھے۔ یہ بھی ذاکر صاحب کی یورپ سے واپسی پر لکھی گئی تھی۔ ذاکر صاحب کی آنکھوں میں اکثر تکلیف رہتی تھی۔ اس کے علاج کے لیے وہ یورپ گئے ہوئے تھے۔ ۱۹۴۷ء کا وہ واقعہ گزر چکا تھا جس میں جالندھر کے اسٹیشن پر ذاکر صاحب کی جان کو خطرہ تھا اور ایک ہندو مدّاح اور ایک سکھ کپتان کی بروقت مدد سے ان کی جان بچی تھی۔ پھر وہ دہلی میں فسادات کے بعد پناہ گزینوں کی دیکھ بھال میں مصروف ہو گئے تھے۔ خود جامعہ پر بھی خاصا سخت وقت گزر گیا تھا۔ بہرحال جب آنکھوں کی تکلیف بڑھی تو آپریشن کے لیے یورپ گئے۔ جب کامیاب آپریشن کے بعد صحت یاب ہو کر واپس آئے تو میری یہ نظم "نئی روشنی" میں شائع ہوئی۔

ذاکر صاحب کی واپسی پر

صد شکر اپنا مردِ قلندر پھر آگیا
صحرا سے تازہ دولتِ عرفاں لیے ہوئے
آنکھوں میں عزمِ کوہکنی کی جلالتیں
باتوں میں لطفِ صبحِ بہاراں لیے ہوئے
افسردگی کے دَور میں اُمید کی کرن
تاریکیوں میں شمعِ فروزاں لیے ہوئے

جذبہ، جسے کچل نہ سکا کوئی بھی ستم
شعلہ، جو آندھیوں سے بھی مدھم نہ ہوسکا
دیوانگی کے رقص لہو کی ترنگ میں
انسانیت پہ جس کا یقیں کم نہ ہوسکا

ہر برق تازہ شمع سیہ خانہ بن گئی
دل وقفِ خود فریبیِ ماتم نہ ہو سکا
سوزِ نفس کی آنچ بجھائے نہ بجھ سکی
خونِ جگر کا نقش تھا، مدّھم نہ ہو سکا

محفل پہ آج موت کا سایہ ضرور ہے
تیری جبیں سے نور فشاں زندگی تو ہے
ذہنوں پہ چھا گیا ہے اندھیرا تو کیا ہوا
ہمدم تری نظر میں ابھی روشنی تو ہے
مرشد کی واپسی پہ یہ حاضر ہیں چند شعر
بے رنگ و بو ہیں پھول، مگر تازگی تو ہے

تیسری نظم ۱۹۵۲ء میں کہی گئی۔ ذاکر صاحب اس زمانے میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر تھے۔ اس وقت یونیورسٹی کا وہ ایکٹ زیرِ بحث تھا جو اگلے سال ۱۹۵۲ء میں پاس ہوا۔ اس ایکٹ میں دو اہم تبدیلیاں کی گئی تھیں ایک تو یہ کہ کورٹ اور ایگزیکٹو کونسل میں غیر مسلم حضرات بھی ممبر ہو سکتے تھے، دوسرے وائس چانسلر اور اعزازی خازن کے انتخاب کا حق کورٹ کے بجائے ایگزیکٹو کونسل کو دے دیا گیا تھا۔ اس نظم میں ذاکر صاحب کی شخصیت سے متعلق اشعار کے علاوہ ان کے توسط سے نئے علی گڑھ کے لیے ایک پیام بھی تھا۔ پیام میں علی گڑھ کے کردار اور قومی نقطۂ نظر دونوں پر اصرار تھا۔ نظم یہ ہے۔ یہ میرے مجموعے ذوقِ جنوں میں شامل ہے۔

نئے علی گڑھ سے خطاب

(ذاکر صاحب کے توسط سے)

اے کہ کرنوں سے تری اپنے سیہ خانے میں
چاند کا نور، ستاروں کی چمک باقی ہے
لالہ کاری سے تری، بادِ خزاں کے باوصف
اپنے ویرانے میں پھولوں کی مہک باقی ہے

تری تلخ نوائی ہے کہ گمراہوں میں — اپنی منــزل پہ پہنچنے کی للک باقی ہے
دل سمجھے ترے پُر سوز تخیّل کے سوا — اب بھی برفاب میں شعلوں کی لپک باقی ہے

لہو جس میں تب و تاب نفس سے تیرے — دیکھ ایوانِ حکومت میں چراغاں نہ بنے
ک ہر شمع کو فانوس بنا دیتے ہیں — شعلہ اپنا بھی چراغِ تہہ داماں نہ بنے
ک ہر سنگ میں جو لعل و گہر بنتا تھا — وہ شرارہ بھی کہیں شمعِ شبستاں نہ بنے
وج جو کرتی تھی ہر موڑ پہ طوفاں تخلیق — کسی گلزار کی اک جوئے خراماں نہ بنے

ہند کے جلوۂ صد رنگ کا ہے پاس ضرور — اس میں سوزِ عرب و حُسنِ عجم یاد رہے
کارواں منــزلِ نو کے لیے ہو گرم سفر — اپنی تہذیب کا بھی نقشِ قدم یاد رہے
بنِ علم و ادب میں نئی کلیوں کے حضور — میؔر و غالبؔ کے شگوفوں کا بھرم یاد رہے
و ہوں عظمتِ شاہی کے حسیں افسانے — گر رہے یاد تو جمہور کا غم یاد رہے
رِے خانہ ہر اک رند پہ اب باز رہے — پینے والوں کا مگر پھر بھی اک انداز رہے

اس شمارے میں

اندر کمار گجرال　　ذاکر حسین　　آل احمد سرور

خواجہ احمد فاروقی　　خلیق احمد نظامی　　مشیر الحسن

ڈاکٹر سلامت اللہ　　سابق پرنسپل ٹیچرز ٹریننگ کالج، جامعہ ملیہ اسلامیہ

جناب مسعود الحق　　سابق اُستاد، شعبۂ تعلیم، جامعہ ملیہ اسلامیہ

پروفیسر مجیب رضوی　　سابق صدر، شعبۂ ہندی، جامعہ ملیہ اسلامیہ

تجمل حسین خاں　　ایڈیٹوریل اسسٹنٹ، رسالہ جامعہ، جامعہ ملیہ اسلامیہ

سہیل احمد فاروقی

اگلے شمارے میں

پروفیسر آل احمد سرور، محمد حسن عسکری، باقر مہدی، پروفیسر جعفر رضا،
قاضی عبید الرحمٰن ہاشمی، سہیل احمد فاروقی، تجمل حسین خاں اور دوسرے

رسالہ

جامعہ

مدیر

شمیم حنفی

نائب مدیر

سہیل احمد فاروقی

جلد نمبر ۹۴
شمارہ نمبر ۷، ۸، ۹
جولائی، اگست، ستمبر ۱۹۹۷ء

اس شمارے کی قیمت		۳۵ روپے
سالانہ قیمت	(اندرون ملک)	۶۰ روپے
″	(غیر ممالک سے)	۲۰ امریکی ڈالر
حیاتی رکنیت	(اندرون ملک)	۵۰۰ روپے
″	(غیر ممالک سے)	۱۵۰ امریکی ڈالر

ادبی معاون: تجمّل حسین خاں
خوشنویس: ایس۔ ایم۔ منظر الہ آبادی

رسالہ **جامعہ**

پتہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر عبداللطیف اعظمی مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۲

ترتیب

مسائل

منظرنامہ

معاشرت

ادبیات

تفصیلی مطالعے

تاریخ و تحقیق

جامعہ آرکائیوز سے

کتابیں

اداریہ

گئے وقتوں کی ایک یادگار، جامعہ ملیہ اسلامیہ کی روایات کے ایک خاموش ترجمان سیّد مجتبیٰ حسین زیدی ۹ اگست ۱۹۹۷ء کو رخصت ہوگئے۔

مجتبیٰ صاحب نے اپنی ساری زندگی جامعہ کے لیے وقف کردی تھی۔ مختلف حیثیتوں سے جامعہ میں کام کرتے رہے، درس و تدریس سے لے کر انتظامی امور تک مجتبیٰ صاحب کی خدمات کا دائرہ بہت وسیع ہے۔

وہ جامعہ کے خازن، جامعہ کی تعمیرات کے انچارج، ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کے سکریٹری اور جامعہ کی مختلف مجالس کے رُکن رہے۔ جامعہ کی ترقی کے کئی منصوبوں سے متعلق رہے۔ جامعہ کے حیاتی اراکین میں وہ آخری شخص تھے۔ انتقال سے چند روز پہلے تک اپنے معمول کے مطابق زندگی گزارتے رہے۔ اُن کا ایک معمول جامعہ کے جلسوں میں بڑی پابندی کے ساتھ شریک ہونا بھی تھا۔ مجلس منتظمہ کی ایک میٹنگ میں بھی وہ تشریف لائے۔ ان کی موجودگی ہمیں حال میں اپنے ماضی کی موجودگی اور اس کی معنویت کا احساس دلاتی تھی۔ مجتبیٰ صاحب کی طبیعت میں سادگی، سیرچشمی، شفقت اور وضعداری بہت تھی۔ اپنی روش پر آخری دم تک قائم رہے۔ کم بولتے تھے، مگر دو ٹوک فیصلے کرتے تھے۔ گفتگو میں نہ تو کبھی آواز اونچی ہوتی تھی، نہ لہجہ سخت ہوتا تھا، لیکن معاملہ اصولوں کا ہو تو کوئی رعایت بھی نہیں برتتے تھے۔ ایسی کھری شخصیتیں اب بہت کم دیکھنے میں آتی ہیں۔

۶

O

الیاس احمد گدی، "فائر ایریا" کے مصنف جنھیں پچھلا ساہتیہ اکادمی انعام پیش کیا گیا تھا، چند روز کی بیماری کے بعد اچانک چل بسے۔ وہ بہت باکمال لکھنے والے تھے۔ اُن کا یہ ناول اور ایک سفرنامہ، سابق مشرقی پاکستان کا، ہمیشہ یاد رکھا جائے گا۔ ان کے معاشی حالات کبھی بھی ایسے نہیں رہے کہ وہ آسودگی کی زندگی گزار سکتے۔ لیکن مزاج میں قناعت پسندی اور بے نیازی بہت تھی۔ انھوں نے ایک سچے اور دیانت دار تخلیقی آدمی کی زندگی گزاری اور ایک کاروباری معاشرے اور کاروباری عہد میں سانس لیتے ہوئے بھی قلم کی حُرمت قائم رکھی۔ الیاس احمد گدی مرحوم کا اس طرح ناوقت اُٹھ جانا، ہماری زبان اور ادب کا بہت بڑا نقصان ہے۔

ہم ان مرحومین کے لیے دعائے مغفرت کرتے ہیں۔

شمیم حنفی

احتساب

سید حامد

گذشتہ نصف صدی میں ہندوستان نے ترقی کی ہوش رُبا منزلیں طے کیں، لیکن بدقسمتی سے مادّی ترقی کا ساتھ اخلاقی تنزّل نے نہ دیا۔ یہ ایک طویل داستان ہے۔ جہاں تک ہندوستانی مُسلمانوں کا تعلق ہے وہ مادّی ترقی میں اپنے اہلِ وطن کا ساتھ نہ دے سکے لیکن اخلاقی تنزّل میں ان سے آگے نکل گئے۔ یہ بات اتنی ہی دردناک ہے جتنی حیرت انگیز کہ وہ اُمت جس کا دستورِ حیات اتنا واضح ہے، جو اتحاد، ایثار، حصولِ علم، خدمت، حرکت اور ریاضت کے لیے مکلّف ہے اور جس کے لیے جواب دہی سے کوئی مفر ہے ہی نہیں، وہ جہالت، خود غرضی، نفسانیت، کاہلی، کم کوشی، تن آسانی اور خانہ جنگی کے لیے بزنام ہوگئی ہے اور زندگی کے بیشتر شعبوں میں اپنے اہلِ وطن سے پیچھے رہ گئی ہے۔

ہندوستانی مسلمانوں کی پسماندگی میں ایک طرف حکومت اور اکثریت کا ہاتھ ہے تو دوسری طرف خود اُن کا۔ اُنیسویں صدی عیسوی کی چھٹی دہائی سے ہندوؤں اور مسلمانوں کے تعلقات برطانوی "پھوٹ ڈالو اور راج کرو" کے طلسم کے تحت بگڑنے شروع ہوگئے اور ملک کے بٹوارے کے وقت اپنے اُبال کو پہنچ گئے۔ ہندوؤں کے دل میں یہ بات بیٹھ گئی کہ مسلمان بھارت کی تقسیم کے ذمّے دار ہیں۔ عداوت کو ان خونریزیوں سے شہ ملی جو سرحد کے دونوں طرف ہوتی رہیں۔ ہندوستان میں مسلمان شبہہ کی نظر سے دیکھے جانے لگے۔ سرکاری کرمچاریوں کی زیادتیوں

اور نا انصافیوں اور فرقہ وارانہ کشت وخون نے مسلمانوں کو سلامتی کے احساس اور اعتماد سے محروم کر دیا۔ ایسی حالت میں جب جان و مال اور عزّت و آبرو اور سلامتی اور عافیت خطرے میں ہوں کوئی قوم ترقی نہیں کر سکتی۔ غریب مسلمان گھٹتے رہے، کُڑھتے، زخم چاٹتے رہے۔ اُن کا حوصلہ ٹوٹ گیا، یکسوئی بکھر گئی۔ پڑھے لکھے نوجوانوں کو جب نوکریاں نہیں ملیں تو انھوں نے راہِ فرار اختیار کی۔ روزگار کے دروازے پر دستک دے کر جب وہ نامراد لوٹتے تو بالآخر تنگ آکر، مایوس ہوکر پاکستان کا رُخ کرتے۔ وہ جسم اور جان کے رشتے کو برقرار رکھنے کے لیے اور عزّت کی زندگی گزارنے کے لیے ترکِ وطن کرتے تو ان پر تو الزام آتا ہی مسلمانوں کی اس کثیر آبادی پر بھی جس نے کبھی وطن چھوڑنے کا تصوّر بھی نہیں کیا، تہمت دھری جاتی کہ یہ دیش دروہی ہیں، وطن کے ساتھ وفاداری سے انھیں کوئی سروکار نہیں، ان کا دل پاکستان میں اٹکا ہوا ہے۔ ایک سوچی سمجھی پالیسی کے تحت ملازمتوں کے دروازے ان پر بند کر دئے گئے۔ اُن کا دل حصولِ علم سے اور اُچاٹ ہوگیا۔ اعلیٰ پیشوں جیسے ڈاکٹری، وکالت، انجینیرنگ، اکاؤنٹینسی، تدریس، صحافت، سائنس، مینیجمنٹ میں امتیاز کے ساتھ داخلہ ان کے خواب وخیال سے دور ہوگیا۔ اس دُرگت کو دیکھ کر بے دردوں نے کہنا شروع کیا کہ مسلمان قومی دھارا سے الگ ہوگئے ہیں۔ ان میں یہ ہمّت بھی نہیں رہی کہ جواب میں یہ سوال کرتے کہ "ہمیں قومی دھارا میں داخل ہونے سے روکا کس نے ہے؟ ایک طرف راستہ روکتے ہو، دوسری طرف کہتے ہو کہ رُک کیوں گئے، اندر کیوں نہیں آتے، قومی یکجہتی کی بات کرتے ہو، جہت ہم پر مسدود کرنے کے بعد کہتے ہو کہ ہم نے ملک کے دو ٹکڑے کر دئے اور یہ بھول جاتے ہو کہ وہ حالات کیا تھے جس نے ہم میں سے کچھ کو اس مطالبے پر مجبور کر دیا، یہ بھی تمھیں یاد نہیں رہا کہ یہ بٹوارہ تمھارے رہنماؤں کی منظوری سے ہوا اور وہ ہٹ دھرمی جس نے تقسیم کو ناگزیر بنا دیا یک طرفہ نہیں تھی اور صدی کی دوسری دہائی میں ہی تمھارے یہاں بعض حلقوں میں اس کے امکانات پر اطمینان کے ساتھ غور ہونے لگا تھا۔"

لیکن سراسیمگی اور زبان بندی نے مسلمانوں کی قیادت کو یہ سب کچھ کہنے سے روک دیا۔ یہ قیادت سہمی ہوئی اور خوف زدہ تھی۔ ترجمانوں میں جو زیادہ بڑا تھا اس کے دل میں خوف بھی

زیادہ تھا۔ یوں بھی مرے پر سو دُرّے لگانے میں جاتا کیا ہے، بہر حال ایک ارزاں سکون یہ کہہ کر حاصل ہو ہی جاتا ہے کہ "ہم نے نہ کہا تھا" یا "اگر ہماری بات سنتے تو اس دشا کو نہ پہنچتے"۔ زخموں پر مرہم رکھنے کے بجائے انھیں کُریدنا، خواہ مصلحت وقت کچھ بھی ہو، بے کام بے دردی کا۔ خون کے تہہ خانے سے جو لوگ ہمت کر کے نکلے وہ مرعوبیت کا شکار ہوئے۔ ان میں دانشورانِ جامعہ کی وہ تثلیث بھی شامل ہے جس نے ایثار کو شعار بنایا اور گرانقدر تعلیمی خدمات انجام دیں۔ سراسیمگی سے مرعوبیت کا سفر کوئی پچیس سال میں طے ہوا۔ یہ تھی ہماری قیادت کی بات۔ جو اب پیچھے مڑ کر دیکھیے تو کوتاہ قامت نظر آتی ہے۔ بعض اوقات جب حالات معمول سے ہٹے ہوئے ہوں تو انسان پیشروؤں کی "روسیاہی" میں اپنی سرخروئی دیکھنے لگتا ہے، دوسروں کی قدح میں اپنی مدح کے پہلو نکال لیتا ہے۔ پُر آشوب ایام میں اس وضع کی ترچھی خودستائی کو لوگ اپنے اوپر جائز کر لیتے ہیں۔ اتنے فاصلے کے بعد ہم یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ ہمارے رہنماؤں نے مسلمانوں کو یکجہتی اور ہم آہنگی کی راہ دکھانے کے ساتھ ساتھ ان کے دلوں سے خطا کا احساس نکالنے کی کوشش کیوں نہیں کی۔ ان میں سے کوئی جیالا کیوں نہیں اُٹھا۔ اسبابِ بغاوت ہند کی طرح اسباب تقسیم ہند لکھنے کے لیے؛ وہ دودھ کا دودھ پانی کا پانی الگ کر دیتا۔ در اصل اس سے بڑی اور ہلاکت آفریں غلطی کوئی نہیں کہ ایک قوم کی قوم کی نفسیات کو خطا کار بنا دیا جائے۔ لاریب جو خطا ہوا سے تسلیم کیجیے، لیکن دوسروں کی خطاؤں کو بھی اوڑھ لینا کیا ضرور؟ اسباب وعوامل کی پیچیدہ کاری سے صرف نظر کیجیے گا تو ہمیشہ غلط نتائج نکالیے گا۔ چنانچہ ہندوستانی مسلمان نے ۱۹۴۷ء سے ۱۹۷۲ء تک یعنی آزادی کے پہلے پچاس سالوں کے نصف اوّل میں دوہری مار کھائی۔ باہر سے ان پر شبہہ اور ظلم ہوا جس نے ان کے اوسان خطا کر دیے۔ اندر سے انھیں یہ احساس کھائے جا رہا تھا کہ انھوں نے اپنے وطن کی سالمیت پر ضرب لگائی اور اسے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا۔ خارجی حملوں اور داخلی خلفشار نے انھیں اس یکسوئی، ثبات، استقامت، اعتماد اور عزم سے محروم کر دیا جو انھیں خاکستر سے اُٹھا کر تعمیر نو کی طرف لے جاتا۔ ایسے رہنما بھی میسّر نہیں ہوئے جو انھیں صحت مند زاویۂ نگاہ سے بہرہ ور کرتے اور جہد و تعمیر کی راہ پر ڈال دیتے، جو ان کی کمزوریوں کو دور کرنے اور ان کی صلاحیتوں کو چمکانے کی سبیل

کرتے تقسیم کے بعد کے ابتدائی سالوں میں ہمارے رہنماؤں نے خوف زدہ ہونے کے باوجود سمجھانے اور ڈھارس بندھانے اور افراد کی امداد کرنے اور زیادتیوں پر احتجاج کرنے کا کام اخلاص اور خوش نیتی کے ساتھ انجام دیا۔ اب ہم انھیں اس بات کے لیے الزام کیوں دیں کہ انھوں نے آگے دور تک کیوں نہیں دیکھا اور جرات اور احساسِ تناسب کے ساتھ بات کیوں نہیں کی۔ یا انھوں نے مجالس قانون ساز میں مسلمانوں کے لیے اس ریزرویشن پر اصرار کیوں نہیں کیا جو کانسٹی ٹوینٹ اسمبلی نے بطورِ خود مسلمانوں کے حق میں ضروری سمجھا تھا اور جس کے ساتھ ملازمتوں میں معتدبہ نمایندگی کی ضمانت بھی جُڑی ہوئی تھی۔ ہر شخص کی فکر اس کی ہمت کے بقدر ہوتی ہے، ایسے جانگزا حالات میں حوصلہ پست ہوجاتا ہے، ہمتیں ٹوٹ جاتی ہیں۔ اس قیادت کو شبہہ کا نہ سہی، تاریخی عوامل اور عصری مجبوریوں کا فائدہ دیجیے اور آگے بڑھیے۔

ہندوستانی مسلمانوں کی تاریخ میں ۱۹۷۲ء کی حیثیت واٹرشیڈ کی سی ہے۔ پاکستان کے دو ٹکڑے ہوگئے تو یہاں کے تعلیم یافتہ بے روزگاروں نے سوچنا شروع کردیا کہ روزی کی تلاش میں سرحد پار کرنے کا سلسلہ اب ختم ہوا۔ وطن ان کے لیے حدنظر بن گیا۔ اسی کی زمین میں انھیں روزی ڈھونڈنی ہے۔ ڈر، ہیبت اور دہشت کو انھوں نے اپنے دل سے نکال دیا۔ چھوٹی تجارت اور چھوٹی صنعت یعنی دوکان داری اور حرفتی پیشے ان کے رفیق بن گئے اور ان کے سائے میں انھوں نے خوش حالی کی طرف قدم بڑھایا۔ چنانچہ ان کے زحمت کش اور کاریگر جو سرمائے کے دست نگر تھے خود مختاری کا خواب دیکھنے لگے جو یک گونہ شرمندۂ تعبیر بھی ہوا۔ اسے منصوبہ کہیے کہ حادثہ کہ جن جن شہروں میں ان کی تجارت اور گھریلو صنعت نے فروغ پانا شروع کیا وہاں فرقہ وارانہ فسادات نے ان کا راستہ کھوٹا کیا۔

مری تعمیر میں مضمر ہے اک صورت خرابی کی
ہیولیٰ برقِ خرمن کا ہے خونِ گرم دہقاں کا

آٹھویں دہائی میں فرقہ وارانہ خون آشامی کی لے بہت تیز ہوگئی۔ اس دوران مسلمانوں کی قیادت نے خود غرضی سے مفاہمت کرلی۔ ہمارے رہنماؤں میں جو بیشتر پستہ قد تھے، ہمارے مسائل کو سمجھنے کا نہ شعور تھا نہ ان کے حل کے لیے مطالبہ کرنے کی ہمت۔

حالات اور اغیار کے تذکرے کو طول دینے کے بجائے اب ہم یہ ٹٹولنے کی کوشش کریں گے کہ خود مسلمانوں نے کیا کیا۔ ان کا یہ کارنامہ تو اپنی جگہ پر ہے کہ نہ ختم ہونے والی خونریزیوں کے باوجود ان کا پائے ثبات کبھی نہ ڈگمگایا۔ ان کے عوام نے زہرہ شگاف اور جگر دوز مصائب کا سامنا انتہائی دلیری اور بے جگری کے ساتھ کیا۔ انھوں نے اپنی شناخت کو ہر قیمت پر محفوظ رکھا۔ ان کے کھاتے میں یہی ایک مثبت اندراج ہے جو ہم نے آپ کے سامنے رکھ دیا۔ اس کے آگے پیچھے منفی اندراجات کے ہجوم سے نگاہ ٹکراتی ہے۔ مصائب سے انھیں مہمیز کا کام لینا تھا جو انھوں نے نہیں کیا۔ حالات نامساعد تھے تو انھیں حریفوں سے کہیں زیادہ محنت کرنی تھی جو انھوں نے نہیں کی۔ اقلیت کی صورتِ حالات کا قدرتی تقاضا یہ ہے کہ وہ کہیں فضیلت کو مقصد زندگی بناتے، اور اکثریت سے کہیں زیادہ محنت کرتے۔ ہندوستانی مُسلمانوں نے ایسا نہیں کیا۔ انھوں نے جہد و جہاد، محنت اور ریاضت، کوشش اور مسابقت سے اپنے آپ کو دور دور رکھا۔ افرادی طاقت علم اور صحت سے بنتی ہے۔ انھوں نے جہالت کا لبادہ اوڑھ لیا اور صحت کے اصولوں سے انحراف کو اپنی زندگی کا دستور بنالیا چنانچہ تعلیمی حیثیت سے وہ ہندوستان میں سب سے زیادہ پسماندہ قوم ہیں اور صحت، نظامت اور حفظانِ صحت سے ان کا ناطہ ٹوٹ چکا ہے۔ زمانہ سخت ناموافق ہو تو قومیں اور جماعتیں اپنے اندرونی اختلافات کو بھول جاتی ہیں اور مصیبتوں اور مخالفتوں کا مقابلہ کرنے اور رکاوٹوں کے پہاڑ سے ترقی اور خوش حالی کی نہر نکالنے کے لیے متحد ہو جاتی ہیں۔ ہندوستانی مسلمانوں نے اپنے عمل یا بے عملی سے اس کُلیّے کو باطل کر دیا۔ انھوں نے ہر قدم پر باہمی اختلافات کے لیے مواقع تلاش کیے اور ہر ممکن کوشش کی کہ اختلافات، کدورت، نفرت، حقارت اور عداوت میں بدل جائے۔ پہلے شیعہ سُنّی آپس میں اس طرح لڑتے رہے گویا ان کا تعلق ایک دین سے ہے ہی نہیں اور یہ دونوں ایک دوسرے کی نگاہ میں دشمن کی حیثیت رکھتے ہیں۔ خدا خدا کر کے کچھ وسیع الخیال، روادار اور دور اندیش علمار کی بدولت یہ شرمناک تفرقہ ختم ہوا۔ (واحسرتا کہ اس اتحاد میں اب پھر شگاف پڑتا دکھائی دے رہا ہے) ایسا لگتا ہے کہ خانہ جنگی ہندوستانی مسلمانوں کا محبوب مشغلہ بن گیا ہے۔ شیعوں اور سنّیوں کو عقل آئی تو مسالک کو باہم وجہِ عداوت بنالیا گیا۔ مسالک پر کیا منحصر ہے

دیوبندیوں اور بریلیوں کے مابین عداوت نے سر اٹھایا۔ یہ لوگ غیر مسلموں کو ایک دوسرے پر ترجیح دیتے رہے۔ ان تلخیوں اور جھگڑوں سے بھی خانہ جنگی کی پیاس بجھ نہ سکی تو طبقاتی دشمنیوں کو ہوا دی گئی۔ برادریوں نے نام نہاد اشراف کے خلاف صف آرائی شروع کر دی، الغرض ملّت کا اتحاد پارہ پارہ ہوگیا اور اسے کفر کی خندہ زنی کا نہ احساس ہوا نہ آبھاس۔

صحت اور تعلیم کے علاوہ کسی قوم کی افرادی طاقت، یقین (ایمان) تنظیم اور اتحاد سے بنتی ہے تنظیم سے ہماری یاد اللہ بھی نہیں ہے، ہم جو کام کرتے ہیں وہ بدنظمی اور بے ترتیبی کے ساتھ کرتے ہیں۔ اینٹھی ہوئی گردنیں ہمیں مل کر کام نہیں کرنے دیتیں۔ ادارے جو کسی قوم کی تنظیم، اصلاح اور پیش رفت کا سب سے مؤثر ذریعہ ہوتے ہیں انھیں (چند مستثنیات کو چھوڑکر) ہم نے ڈھنگ سے چلانا سیکھا ہی نہیں۔ ہمارے اسکول اور کالج خانہ جنگیوں کے لیے بدنام ہیں اور یہی ان کے معیار کو چاٹ جاتی ہیں۔ ہمارے سب سے بڑے تعلیمی ادارے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی اور جامعہ ملیہ اسلامیہ طالع آزماؤں، خود غرض اور اخلاص باختہ طالبعلم رہنماؤں، بے لیاقت اُستادوں اور زمینی مافیا کے مکاید سے مجروح رہتے ہیں۔ یہ لوگ صالح عناصر اور صحت مند رجحانات کو اُبھرنے نہیں دیتے۔

ہمارے پاس کوئی باخبر رائے عامہ بھی نہیں جو بھٹکے ہوؤں کو راہ پر لاسکے۔ ہمارے بیشتر علمار رفتارِ زمانہ سے بے خبر ہیں اور ہمارے نام نہاد دانشور عوام سے بے تعلق ہیں۔ یہ دو دُنیاؤں میں رہتے ہیں اور زبانِ حال سے ایک دو نیم ملّت کی خستہ حالی کی کہانی دوہراتے رہتے ہیں۔

ہم نے اسلام کے اعتدال اور توسّع سے منحرف ہو کر صنفِ نسواں کو مجبور و معذور اور محروم کر رکھا ہے۔ اس کے نتیجے میں ہماری آبادی کا نصف تقریباً بیکار ہوگیا ہے اور ہمارے بچوں کو اپنے گھر میں نہ باخبری کا ماحول مل پاتا ہے نہ اچھی تربیت نہ تعلیمی رہنمائی اور امداد۔

ہماری صحافت، ہماری قیادت اور خطابت کی طرح غیر معتدل، مبالغہ آمیز، جلد باز شور انگیز رہی ہے۔ ایسوں کو شہ حکومت اور انگریزی صحافت نے دی ہے۔ عوام نے تجربے کے بعد جن لوگوں کو رد کر دیا، سرکار اور صحافت نے انھیں دوبارہ رہبری کے تخت پر بٹھادیا۔

اُردو زبان کے ساتھ سرکار نے صریح ناانصافی کی۔ وعدہ و پیماں کے علاوہ اسے کچھ نہیں دیا۔ لیکن سرکار کے ستم سے زیادہ گھاتک خود اُردو والوں کی بے حسی اور تغافل تھا۔ ہماری تہذیبی جڑوں کو کاٹنے کا یہ حربہ بے حد کارگر رہا۔

جہاں تک واقعات، حادثات، واردات اور افکار کے تئیں ہمارے ردعمل کا تعلق ہے، ہم بالعموم جذباتیت اور جلد بازی، خامکاری اور سطح گرفتگی کے عادی ہو گئے ہیں۔ احساسِ تناسب جو انسان کو اہم اور غیر اہم میں فرق کرنا سکھاتا ہے اور جس کی بدولت وہ بات کی تہہ تک پہنچ جاتا ہے، ہماری گرفت سے دور ہے۔ ہم اصل کو چھوڑ کر فروعات میں اُلجھ جاتے ہیں۔ زخم خوردہ ہونے کے باعث ہم شروعات شبہے سے کرتے ہیں اسی لیے ہم میں صالح قیادت اُبھر نہیں پاتی اور ہمارے رہنماؤں کو وہ اعتماد میسّر نہیں ہوتا جو عوام کی تائید سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ بات جیسے روشنی کی کرن کہیے البتہ یاد رکھنے کے لائق ہے کہ جنوبی ہندوستان کے مسلمان ہر چند وہ اس خطّے کے دوسرے باشندوں سے پیچھے ہیں، شمالی ہندوستان کے مسلمانوں سے بہت سی باتوں میں بہتر ہیں۔ ان کے مزاج میں سنجیدگی اور سادگی ہے اور وہ تعمیر پر کمربستہ ہیں۔

جہاں تک مسلمانوں کے رُخ اور رویّے کا تعلق ہے ہمارے یہاں دو سِروں پر دو جماعتیں ہیں، قطبین کا فاصلہ جن کے درمیان حائل ہے۔ ایک اعلیٰ انگریزی تعلیم حاصل کیا ہوا گروہ جو ملّت سے دور اور اس کے مفاد و مصالح سے نفور رہنے میں اپنی عافیت سمجھتا ہے، دوسرا دینی تعلیم کے بعض انتہا پسند فارغین جو اس بنیادی حقیقت کو یکقلم نظر انداز کر دیتے ہیں کہ ہم کسی اسلامی ملک کے باشندے نہیں ہیں، یا ہم اس ملک میں نمایاں اقلیت میں ہیں، یا یہ کہ ہماری حکومت کا طویل دور اکثریت کے دلوں میں آج تک چٹکیاں لیتا رہتا ہے، یا یہ کہ اہلِ وطن نے غلط یا صحیح مسلمانوں کو ہندوستان کے بٹوارے کے لیے ذمّے دار ٹھہرایا ہے۔ ایسی صورتِ حالات اور ان ساری باتوں کے ہوتے ہوئے اور فرقہ وارانہ فسادات کی خون آشامی کو مدّنظر رکھتے ہوئے ہمیں چاہیے کہ اکثریت کے دلوں میں اپنی تلخ کلامی اور گرم گفتاری سے عداوت کی آگ کو نہ بھڑکائیں۔ ہندوستان کے دوسرے فرقوں کے مذاہب و مسالک کا احترام کریں۔ آپس میں مِل جُل کر ہنسی خوشی رہنے کی کوشش کریں۔ لیکن اس کا مقصد یہ ہرگز نہیں ہے کہ ہم دوسروں

کے آستانوں پر اپنا سر جھکائیں یا ان سے جھک کر ملیں یا اپنے حقوق کو خیر اندیشی کی رو میں بھول جائیں۔ بسیار کوشی اور حق طلبی دونوں ہم پر واجب ہیں۔ متحد اور منظم ہو کر محنت کریں اور مقابلے کی دوڑ میں سرافرازی کے ساتھ شریک ہوں۔ ہمارے اندر جہاں جہاں خلیجیں حائل ہو گئی ہیں انھیں پاٹ دیں۔ جو وقت گلہ بندی اور شکوہ سنجی میں صرف کیا جا رہا ہے، اسے تعمیری اور فلاحی کاموں میں لگائیں۔ سیاست کو (ارزاں سیاست کو) سب کچھ نہ سمجھ بیٹھیں، تاہم ان سیاسی پارٹیوں سے سمجھوتہ کریں جو ہم سے ہمدردی رکھتی ہوں اور ان کے ذریعے اپنی پنجاہ سالہ حق تلفیوں کا مداوا کرائیں۔ ملک گیر تعلیمی کارواں جو منشور لے کر وطن کے ایک سرے سے لے کر دوسرے سرے تک کو چھان آیا تھا اور جس کی سرخیاں تھیں:

(۱) تعلیم اور باخبری (۲) صحت اور حفظانِ صحت (۳) فرقہ وارانہ ہم آہنگی اور (۴) اصلاحِ معاشرہ؛ وہ ہندوستانی مسلمانوں کے لیے لائحۂ عمل بن سکتا ہے۔ یہ سب کچھ اس وقت ممکن ہوگا جب ہم باہمی اعتماد، ایثار، تالیفِ قلب اور رواداری کو اپنا شعار بنالیں۔ ◆◆

ادب میں توازن و عدمِ توازن

سید عبدالباری

شاید یہ صدی عدم توازن کی صدی ہے اور عدم توازن و انتہاپسندی انسان کی فکر ہو یا فن، قول ہو یا عمل ہر جگہ موجود ہے اور اسے بلندی و برگزیدگی سے محروم اور پستی و زوال سے ہمکنار کر رہی ہے۔ یہی عدم توازن جب فکر میں جلوہ گر ہوتا ہے تو انسان حقیقت کے ناقص تصور پر اکتفا کر لیتا ہے اور مادّے کو حقیقت کی اصل و اساس قرار دے کر روحانیت سے دست کش ہو جاتا ہے۔ مادّی اور روحانی شعبوں میں توازن و تناسب برقرار نہ رکھا جائے تو پھر طرح طرح کے نقائص اور داخلی تناقضات سے بھرپور حقائق و تصورات سامنے آتے ہیں اور انسان اس کائنات کو رحمت و نعمت سمجھنے کے بجائے اسے لوٹ کا مال تصور کرتا ہے جو بطور امانت ہمارے تصرّف میں دی گئی ہے تاکہ ہم اس سے بہتر طور پر استفادہ کرتے ہوئے بحسن و خوبی اسے آنے والی نسلوں کے حوالے کر دیں۔

انسان کی جبلتیں اس کی حیوانی خواہشات اور اس کے نفس کے تقاضے تخلیقِ آدم سے لے کر آج تک مختلف تہذیبوں اور مذاہب کے لیے اصل مسئلہ رہے ہیں کہ ان کو کس طرح ان حدود میں رکھا جائے جہاں وہ فرد و معاشرہ دونوں کے لیے تباہ کن نہ ثابت ہوں۔ ماضی میں فن کاروں، آرٹسٹوں اور مفکّروں کے ایک طبقے نے جبلّتوں کو امام بنانے اور حیوانی خواہشات کو مکمل آزادی عطا کرنے کی حمایت کی ہے۔ اس کے نتیجے میں بڑے اخلاق سوز

اور انسانیت شکن مناظر سامنے آتے ہیں۔ تاریخ کے ہر دور میں ایک مہذّب انسان کی شناخت یہی رہی ہے کہ وہ شوریدہ سر جبلّتوں کی ایال تھام لے اور اسے قابو میں رکھے اور جس رُخ پر اُسے سفر کرنا ہے اس جانب اپنے رہوارِ حیات کا رُخ موڑ دے۔ جذبات اگر آگ بگولہ ہوں، جسم اگر روح پر غالب ہو، آرزوئیں اور تمنائیں اگر بے لگام ہوں تو پھر انسان کے قدم اس کی مرضی کے مطابق نہیں پڑیں گے۔ مادّے کو اصل و اساس ماننے اور فکر و فن کو معاشی احوال کا تابع محض قرار دینے میں بڑی خوف ناک بے اعتدالیاں سامنے آتی ہیں۔ اسی طرح انسان کو بے مقصد تخلیق اور کائنات کو لاحاصل وجود سمجھنے کے نتیجے میں بھی بے شمار اہلِ قلم کا ذہنی توازن خراب ہوا ہے۔ وہ آفاقی بصیرت اور بین الانسانی وسعت نگاہ سے محروم ہو گئے ہیں۔

انسانی زندگی اور اس کے فکر و فن میں مکمل توازن خدا کی رہنمائی کے بغیر ناممکن ہے۔ توازنِ فکر و عمل کو قرآن حکیم میں سواء السبیل کہا گیا ہے۔ مولانا مودودی نے اس قرآنی اصطلاح کی ان الفاظ میں تشریح کی ہے:

> "انسان خود اپنی ذات میں ایک عالمِ اصغر ہے جس کے اندر بے شمار مختلف قوتیں اور قابلیتیں ہیں، خواہشیں ہیں اور جذبات و رجحانات ہیں، نفس و جسم کے مطالبے ہیں، روح و طبیعت کے مختلف تقاضے ہیں۔ پھر ان افراد کے ملنے سے جو اجتماعی زندگی بنتی ہے وہ بھی بے حد و حساب پیچیدہ تعلقات سے مرکب ہوتی ہے اور تہذیب و تمدّن کے نشو و نما سے اس کی پیچیدگی برابر بڑھتی چلی جاتی ہے۔ پھر دنیا میں جو سامان زندگی اس کے چاروں طرف پھیلا ہوا ہے اس سے کام لینے اور اس کو انسانی تمدن میں استعمال کرنے کا سوال بھی انفرادی و اجتماعی حیثیت سے بکثرت شاخ در شاخ مسائل پیدا کرتا ہے۔ انسان اپنی کمزوری کی وجہ سے اس پورے عرصۂ حیات

پر بیک وقت ایک متوازن نظر نہیں ڈال سکتا اور ساری قوتوں
کے ساتھ انصاف نہیں کرسکتا۔"

مولانا کے خیال میں اجتماعی زندگی کے تمام مسائل کی مناسب رعایت ملحوظ رکھنا اور سب کا ہموار و متناسب حل ڈھونڈنا انسان کے لیے بے حد مشکل امر ہے۔ انسان کی انتہا پسندی کے سبب زندگی کا توازن بگڑتا ہے۔ زندگی کے کسی ایک پہلو کی طرف جھکتا ہے پھر دوسرے پہلو کی طرف جھکتا ہے اور دوسری انتہا تک پہنچ جاتا ہے۔ اس طرح خط منحنی پر وہ ادھر سے اُدھر ڈھلکتا رہتا ہے۔ البتہ خدا کی رہنمائی سے اس کو درمیان کی راہ مل جاتی ہے جسے سواء السبیل کہا گیا ہے۔ یہ سواء السبیل جدلی عمل (Dialectical Process) سے بالکل مختلف ہے جس میں فلسفی انسانی زندگی کے پے در پے ایک انتہا سے دوسری انتہا تک دھکے کھانے کے عمل سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ایک انتہا پسندانہ رویہ (Thesis) پھر دوسرے انتہا پسندانہ دعویٰ (Anti-Thesis) پھر دونوں کا امتزاج (Synthesis) سے ارتقائے حیات کا راستہ بنتا ہے۔ انسان کے مطالعے میں مغرب نے پیہم ٹھوکریں کھائی ہیں۔ انسان دوستی (Humanism) کے فلسفے کے ذریعے یورپ نے انسان کی حقیقی شناخت اور اس کی عظمت کے سلسلے میں بڑے طول طویل دعوے کیے مگر اس کے ادب اور تہذیب میں انسان دوستی کی حقیقی جھلک نظر نہ آسکی۔ تاریخ فطرت اور کائنات کے تناظر میں انسان کا مطالعہ مکمل نہیں ہوسکتا جب تک کہ خالقِ انسان کے فرمودات کو سامنے نہ رکھا جائے۔ قرآن حکیم ایسے لوگوں کی نادانی کو باربار واشگاف کرتا ہے جن کا مولانا مودودی کے الفاظ میں یہ حال ہے کہ کائنات کو ایک کھلنڈرے کا گھروندا اور اپنے آپ کو اس کے جی بہلانے کا کھلونا سمجھ بیٹھے ہیں اور اس احمقانہ تصوّر میں اتنے مگن ہیں کہ جب خدا کے پیامبر انھیں اس کارگاہ حیات کا سنجیدہ مقصد اور خود ان کے وجود کی غرض و غایت سمجھاتے ہیں تو یہ قہقہہ لگاتے ہیں اور اس پر پھبتی کستے ہیں کہ یہ شخص تو خلاف عقل (جادو) باتیں کرتا ہے جو فہم و شعور سے پرے ہیں۔ ایسے لوگ قرآن کی نگاہ میں سطحی اور غیر سنجیدہ ہیں جن کا حال یہ ہے کہ ذرا سی مسرت حاصل ہوجائے تو پھولے نہیں سماتے

اور اکڑنے لگتے ہیں۔ ان کے بالمقابل وہ لوگ جو حق شناس ہیں اور اشیاء کی حقیقت سے آگاہ ہیں صبر کی روش اختیار کرتے ہیں۔ مولانا مودودی صبر کی اصطلاحِ قرآنی کی تشریح کرتے ہیں کہ صابر وہ شخص ہے جو زمانے کے بدلتے ہوئے حالات میں اپنے ذہن کے توازن کو برقرار رکھے، وقت کی ہر گردش سے اثر لے کر اپنے مزاج کا رنگ بدلتا نہ چلا جائے بلکہ ایک معقول اور صحیح رویّے پر بہر حال قائم رہے۔ اسلامی نظام فکر ادیب کو مجرّد خیالات کا پرستار نہیں ہونے دیتا۔ وہ ایک پُر فریب اور مصنوعی زندگی گزارنے کے بجائے حقیقی زندگی گزارنے اور اچھے سماج کی تشکیل کا اُسے ذمّے دار قرار دیتا ہے۔ قرآن کے مُطابق ادب صرف حقائق کے اظہار و انکشاف کا نام نہیں بلکہ سچائیوں کو اختیار کرنے اور ان پر عمل پیرا ہونے کی ترغیب دینا بھی ادیب کی ذمّے داری ہے۔ قرآن کے مطابق انسان میں عدم توازن اُس وقت پیدا ہوتا ہے جب اس کے اور اس کی صلاحیت استدلال و اخذ نتائج کے درمیان اس طرح کی رکاوٹیں کھڑی ہو جاتی ہیں مثلاً اکراہ، تقلید، ہوائے نفس، ظن و تخمین وغیرہ۔

ادب کی تشریح و تعبیر میں لوگوں نے طرح طرح کی ٹھوکریں کھائی ہیں اور عدم تعاون کا شکار ہوئے ہیں۔ کچھ لوگ ادب کو ایک ذہنی مشغلے اور ایک شوق فضول قرار دیتے ہیں۔ بعض نقادوں اور فن کاروں کے نزدیک تو مقصدیت ادب کے لیے سایۂ بُوم کی طرح سامانِ نحوست ہے۔ کچھ لوگ تخلیقی عمل کو مکمل طور پر انفرادی عمل قرار دیتے رہے ہیں جس کا اجتماعی زندگی سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ رومانیت کے پرستار ادب کو خود اپنی آگ میں جلنے اور اپنے احساسات کی آنچ میں پگھلنے کا نام قرار دیتے ہیں۔ اس کے برعکس ایک حلقہ اصلاح و انقلاب کی صدا بلند کرتے اور اپنے خیالات کے بہانگ دُہل پروپیگنڈے کو ادب قرار دیتا ہے۔ ادب کو محض تفریح سمجھنے والے دراصل ایک خطرناک راستے پر قدم رکھ دیتے ہیں۔ تفریح کی یہ خاصیت ہے کہ وہ انتقال ذہنی یا گردوپیش سے فرار کا ایک ذریعہ ہے۔ تفریح میں انسان بھول جاتا ہے اور گردوپیش سے بے خبر ہو جاتا ہے جیسا کہ قارون کی حالت تھی اور اس کی قوم کے لوگ اس کو آگاہ کرتے تھے کہ اُسے دولت پر پھولنا نہیں چاہیے مگر قارون اپنے

علم پر نازاں تھا اور اپنی دولت کو اپنے علم کا نتیجہ قرار دیتا تھا۔ خواہش کی اشاعت میں فن کار کو لطف و لذّت سے زیادہ دنیوی فوائد مطلوب ہوتے ہیں۔ قرآن حکیم کی سورۂ مومن (۸۳) میں ایسے لوگوں کا ذکر ہے جن کے پاس اللہ کے پیامبر محکم دلائل کے ساتھ آئے لیکن وہ لوگ اسی علم میں مگن رہے جو ان کے اپنے پاس تھا (فرحوا بما عندھم من العلم) خاص طور پر اس ضمن میں گمراہ کن فلسفے، سائنس، قوانین اور دنیاوی علوم کے ساتھ ان کے پیشواؤں کے گڑھے ہوئے مذہبی افسانے (Mythology) کو انھوں نے اصل علم سمجھا۔ ایک باشعور فن کار مجاز سے حقیقت کی طرف بڑھتا ہے اور مظاہر کائنات سے آگے دیکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کی کائنات الفاظ کے الٹ پھیر اور بات کو کہیں سے کہیں لے جانے تک محدود نہیں رہتی۔

تخلیقی عمل انفرادی سہی لیکن اجتماعیت ہی کے آغوش میں فرد کی پرورش و پرداخت ہوتی ہے چنانچہ وہ لاکھ چاہے پھر بھی اپنے معاشرے سے آنکھیں نہیں بند کرسکتا اور اس کا تخلیقی عمل انفرادی نہ رہ کر اجتماعی ہو جاتا ہے۔ مغرب کے رہبانی اور اجتماعیت دشمن فلسفے انسان اور اس کی تخلیقات کو فقط اس کی ذات تک محدود بناتے اور اسے ایک پرائیوٹ مشغلہ قرار دیتے ہیں۔ ادب میں عدم توازن اس وقت بھی وجود میں آتا ہے جب فن کار دانستہ سماج سے آنکھیں بند کرنے کا فیصلہ کرلیتا ہے۔ سماج کو جوڑنے والی تہذیبی اقدار کا احترام اس کے اندر باقی نہیں رہتا۔ جمالیات پرست ہوں یا مادہ پرست دونوں معاشرے کے بہی خواہ نہیں ہوتے۔ وہ ایک ایسے ارتباط سے محروم ہوتا ہے جو خیر خواہی، ہمدردی اور محبّت کو جنم دیتی ہے۔ معاشرے کو کھو کھلے انسانوں کا ایک ہجوم تصوّر کرنا یا اُسے فقط معاشی حیوانوں کی ایک بھیڑ قرار دینا اس کے ساتھ سخت بے انصافی ہے۔

یہ ہماری بدقسمتی ہے کہ ہم ایک ایسے معاشرے میں زندگی گزار رہے ہیں جو وحدت و ارتباط سے محروم ہے۔ لوگوں کا دائرۂ ربط و ضبط نہایت محدود ہوگیا ہے۔ مغرب نے جس بے رحم صنعتی تمدّن کو جنم دیا جس مذہب بیزار سیکولرازم کی نہایت معصومیت کے ساتھ تلقین کی وہ انسان کو اپنی جڑوں سے الگ کردینے والا اور بنیاد سے محروم بنانے والا ہے۔

یہ سچ ہے کہ بہت سے لوگ نان شبینہ کی تگ و دو کے سبب معاشرے کی خیر و فلاح کے بارے میں سوچنے کی مہلت نہیں پاتے لیکن ایک بڑی تعداد ایسے لوگوں کی بھی موجود ہے جو قناعت سے محرومی کے سبب اور اپنا معیار زندگی بلند کرنے کے جنون میں زیادہ سے زیادہ دولت کے حصّوں میں سرگرداں ہیں اور معاشرے سے مکمل طور پر غافل ہیں۔ چنانچہ فرد اور فرد کے درمیان رشتے ٹوٹتے جا رہے ہیں اور اگر کوئی ربط ہے بھی تو وہ نہایت سطحی قسم کا ہے۔ فرد ایک تنہا اکائی کی صورت میں معاشرے میں موجود ہے جسے کسی کے اچھے بُرے سے کوئی دلچسپی نہیں۔ اس انتشار نفسی میں مشرق بھی مبتلا ہے اور مغرب بھی، موحد بھی اس کی زد میں ہے اور مشرک بھی۔ داخلی آہنگ، روحانی جودت اور اخلاقی تنویر سے محروم یہ معاشرہ ایسے افراد کو ادب و آرٹ اور فکر و تخلیق کے محاذ پر سامنے لا رہا ہے جو انتشار کے سوا سالمیت وارتباط کی کوئی بات نہیں کرتے۔ لیکن یہ احوال ایک فن کار کے لیے قطع تعلق کا جواز فراہم نہیں کرتے اور اظہار تنفر کی اجازت دیتے ہیں۔ اس کا علاج صرف روحانیت میں مضمر ہے۔ وہ روحانیت جو توہمات اور بے عقلی سے مبرّا ہو۔ وہ روحانیت جو تجربے و مشاہدے کی منہاج سے آگے بڑھ کر وحی الٰہی کو ایک معتبر ذریعۂ علم قرار دیتی ہے اور انسان کے اخلاقی پہلو کو اس کے مادّی پہلو پر فوقیت دیتی ہے، وہ روحانیت جو خدا اور اس کی تخلیق کردہ فطرت سے انسان کے گہرے روابط کی استواری میں معاون ہوتی ہے خدا سے فطرت کو الگ کر کے انسان کو صحیح راہ عمل نہیں مل سکتی۔ فطرت کی پرستش اسے ایسی انتہاؤں تک لے جاتی ہے جہاں وہ انسان کے حقوق اور اس کے مسائل سے غافل ہو جاتا ہے۔ فطرت کی پرستش کی راہ پر چل کر بہت سی قومیں گمراہ ہوئیں اور کائنات کے واضح حقائق ان پر وا نشگاف نہ ہو سکے۔ دوسری طرف مغرب صنعتی معاشرے کی بے رحمی سے آتش زیرپا ہے۔ اس کے خلاف کیا کچھ نہیں لکھا گیا اور روشنی رنگ اور رفتار کے اس طلسم سے نجات کے لیے بہت سی درد انگیز صدائیں بلند ہو چکیں مگر ان سے نجات کی کوئی سبیل نظر نہیں آتی۔ انسان پرچھائیوں اور سایوں کی مانند بے حقیقت بن گیا ہے۔ کچھ یہی صورت ایشیائی معاشروں میں سانس لینے والے انسان کی بھی ہے جو

کردار اور شخصیت سے محروم ہے اس لیے کہ جن ٹھوس اخلاقی بنیادوں پر شخصیت کی تعمیر ممکن ہے اس کو منہدم کیا جا چکا ہے۔ بے رنگ خطوط اور لکیروں کے سوا کچھ اور باقی نہیں رہا۔ آج کا انسان حسرت سے اپنے اسلاف کو یاد کرتا ہے جو اس سے زیادہ توانا اور متوازن ذہن و دماغ کے مالک تھے۔ ان کی زندگی کی طرح ان کی فکر و فن میں بھی توازن تھا۔ جدید مادّہ پرست تہذیب سے نجات کے بعد ہی آج کا انسان اپنی شخصیت اور فن میں توازن کی توقع کر سکتا ہے۔

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ اقدار کے شکنجے اور نظریات کی زنجیریں فنکار کی شخصیت کو چکنا چور کر دیتی ہیں جس کی وجہ سے اس کے احساسات کند اور فن گرمی و گداز سے محروم ہو جاتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ یہ اُلٹی بات ہے۔ فن کار کی شخصیت تو اقدار سے محرومی کے سبب ٹوٹ اور بکھر رہی ہے۔ اقدار سے استحکام اور استواری حاصل ہوتی ہے۔ وہ عقیدہ یا نظریہ دراصل عقیدہ یا نظریہ کہلانے کا مستحق نہیں جو کچھ رسوم (Rituals) تک انسان کی تگ و دو کو محدود کر دے یا جس کا انسان سے تعلق فقط سیاسی کا جوئیوں تک ہو۔ ایسے رسوم سے یقیناً شخصیت محدود و مقسوم ہو جاتی ہے اور وہ تھکے ذہن سے حیات و کائنات کے مسائل پر غور نہیں کر سکتا۔ لیکن ایسا نظریہ جو آفاق گیر ہے، انسانی فطرت کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہے، زندگی کے تمام گوشوں پر حاوی ہے اس سے انسانی شخصیت کو کشادگی حاصل ہوتی ہے۔ ایسی کشادگی جو میر کی طرح فنکار کو ساری انسانیت کا دردمند و غمگسار بنا دیتی ہے:

ہمیشہ چشم ہے نمناک ہاتھ ہے دل پر
خدا کسی کو نہ ہم سا بھی دردمند کرے

کسی نظریے یا اعتقاد کے پختہ یقین (Full Conviction) کا تقاضا ہے کہ اس نظریے و اعتقاد کی رو سے جو چیز بھلائی اور نیکی ہے اس کی حمایت ادیب اپنے ادب میں بھی کرے۔ اس حمایت سے مراد پروپیگنڈہ نہیں ہے بلکہ یہ اس کی فطرت، اس کے ضمیر، اس کے قلب اور اس کے دماغ کی آواز بن جائے۔ ایسے ادیب کے بارے میں کوئی اچھی رائے قائم نہیں

کی جاسکتی کہ وہ اپنی زندگی میں جن چیزوں کو بُرا قرار دیتا ہے اپنے ادب میں انھی چیزوں کا مزا لے لے کر ذکر کرتا ہو اور اسی بُرائی کو جان سے زیادہ عزیز قرار دے۔ دل و دماغ، ذہن و ضمیر، کردار و قلم، قول و عمل کی مکمل ہم آہنگی اور مطابقت کے بغیر توازن کا حصول اور سواء السبیل پر قائم رہنا ممکن نہیں۔

بعض حضرات اس خوش فہمی میں ہیں کہ فن کار اپنے ماضی سے کٹ کر اپنا ویژن (Vision) اور اپنی اقدار خود تخلیق کر سکتا ہے لیکن دنیا کے عظیم فن کار اور اصحابِ قلم کے ماضی کے تجربات و مشاہدات کا تسلسل ٹوٹنے نہیں دیا ہے اور ہزاروں سال کے آزمائے ہوئے افکار کی اکھاڑ پچھاڑ میں وقت ضائع نہیں کیا ہے۔ ملٹن، ٹیگور اور اقبال کے ویژن یا اقدار کا سرچشمہ کیا ہے یہ کسی سے پوشیدہ نہیں۔

جمالیات کیا ہے اور جمالیاتی مسرت کس طرح حاصل ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسا سوال ہے جس پر صدیوں سے لوگ اظہارِ خیال کرتے آئے ہیں اور ان کے طرزِ فکر کے اہلِ قلم پر گہرے اثرات مترتب ہوئے ہیں۔ ہم صرف اتنا عرض کرنا چاہتے ہیں کہ جمالیاتی سرور کا تعلق بہرحال اخلاقیات سے ہے یعنی اخلاقی طور پر جو چیز طاہر پاکیزہ اور ہر طرح کی آلائشوں سے منزہ ہوگی اسی میں انسان کے جمالیاتی انبساط کا سامان بھی ہے۔ ایک عریاں نسوانی جسم جمالیاتی انبساط کا ذریعہ نہیں بن سکتا بلکہ وہ انسان کی حیوانی جبلتوں کو برانگیختہ کرنے کا ذریعہ ثابت ہوتا ہے، ایسا انسان جس کی جبلّت اس کی عقل اور تہذیبی شعور پر غالب آچکی ہے۔ ادب کی اوّلین شناخت یہ ہے کہ وہ ہمارے جذبات کو مہذب بناتا ہے۔ ہمیں حیوانیت کے اندھیروں سے شائستگی کے اجالوں تک لے آتا ہے۔ انسان کی شخصیت ادب کے ذریعے کریم النفس بنتی ہے۔ اس کے دل میں کشادگی اور دل میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔ لیکن وہ ادیب ایسا ادب تخلیق نہیں کر سکتا جو خود احتسابی اور خود آگاہی کی صلاحیت سے محروم ہے۔ اس کے یہاں فکری و فنی عدم توازن ہوگا۔ وہ اس کائنات اور خود اپنی ذات کے سلسلے میں حقیقت پسندانہ طرزِ فکر کا حامل ہوگا۔ ہزار طرح کی خود فریبیوں اور خود ستائیوں سے محفوظ ہوگا۔ خود فریبی کے شکار انسان کے لیے حقائق کا انکار بہت آسان اور سچائیوں

کا اعتراف بہت دُشوار ہوجاتا ہے۔ خود آگہی اور دروں بینی اسی وقت ممکن ہے جبکہ شمع توحید دل میں روشن ہو اور انسانی پیکر کو وجود عطا کرنے والی ہستی کے لیے دل میں شکرو سپاس کے جذبات موجود ہوں۔ وہ لوگ جو زمین میں بے مقصد تفریح کرتے ہیں اور خلق خدا کے سلسلے میں گستاخانہ رویّہ اختیار کرتے ہیں انھیں بہرحال اس کے خراب انجام سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ وہ سامنے کی سچائیاں دیکھ نہیں سکتے اور اپنی بنائی ہوئی خوش فہمی کی دُنیا میں مٹرگشتی کرتے رہتے ہیں۔ ایک کھُلی ہوئی شخصیت اور دردمند دل اسی کے حصّے میں آتا ہے جو اپنے خالق کی سچّی معرفت حاصل کرے لیکن جو خدا کی روشن آیات و علامات کے سلسلے میں جدال کا رویّہ اپناتے ہیں ایسے لوگوں کا احساس کُند ہوجاتا ہے اور وہ سماجی ناانصافی اور ظلم و جبر کے خلاف آواز اُٹھانے کی صلاحیت سے محروم ہوجاتے ہیں۔

ادب میں عدم توازن اس وقت بھی روبہ وجود آتا ہے جب کسی فن کار کی انانیت سربفلک ہوجاتی ہے اور وہ اپنی ذات اور اپنی انفرادیت کو پوری بنی نوع انسان پر فوقیت دینا شروع کردیتا ہے۔ چنانچہ اس کی شخصیت کی چٹان سے بہت سے آبگینوں کو خطرہ لاحق ہوجاتا ہے۔ ہیئت و مواد، فارم اور فکر میں عدم توازن سے زیادہ مہلک فن کار کی انا اور خلق خدا میں تصادم ثابت ہوتا ہے۔ جب فن کار کی تخلیقی جبلّت ایک اندھی طاقت بن کر منظر عام پر آتی ہے تو پھر تہذیبی اقدار کی طنابیں ٹوٹنے لگتی ہیں اور دلوں کے آبگینے چکنا چور ہوتے ہیں۔ فن کار کے ذہن میں بے چینی اور روح میں اضطراب ہے اور گردوپیش کے احوال میں تبدیلی کا آرزومند ہے تو یہ ان کی تخلیقی زندگی کے لیے بے حد اچھی بات ہے لیکن اگر وہ انتشار ذہنی کا شکار ہے، حیات وکائنات کے بارے میں کوئی قطعی رائے نہیں رکھتا تو وہ خود کو بھیڑ سے الگ نہ رکھ سکے گا اور اس کے ہاتھوں آرٹ کے اندر بھی سوقیانہ پن کی وبا پھیلنے لگے گی۔ ایک نافہم و بے حس بھیڑ سے خود کو الگ رکھنا بڑا مشکل کام ہے۔ سستی، عوامی مقبولیت کی طلب فن کار کے لیے سمِ قاتل ہے۔ آرٹ میں اوچھاپن اور عامیانہ پن آرٹ کی صورت مسخ کردیتا ہے۔ پھر اس متاع کوچہ و بازار سے لوگ

دل تو بہلاتے ہیں لیکن ان کی زندگی میں کوئی انقلاب، احساسات میں کوئی ابال اور ذہن و فکر میں کوئی تغیر رونما نہیں ہوتا۔ قاری کی نگاہ میں ایسے آرٹ کی قیمت گر جاتی ہے۔ وہ آرٹ کا یہ منصب نہیں سمجھتے کہ اسے سنجیدگی سے لیا جائے یا اُسے جان کا آزار بنا یا جائے۔
عامیانہ پن کے برعکس ادب میں عدم توازن کی دوسری انتہا یہ ہے کہ عوام سے وحشت زدہ اور بھیڑ سے متنفر ہو کر فن کار اپنے تخلیقی تجربے کی کائنات کو صرف اپنی ذات تک محدود کر لے۔ اپنے فن کے حصار کو اتنا بلند کر لے کہ عام انسان کی رسائی اس کی انجمن فکر و خیال تک نہ ہو سکے۔ یہ فن برائے فن کی منزل ہے۔ فن کے پرستار آڈن کے اس قول کو فخر کے ساتھ پیش کرتے ہیں:

"وہ کم و بیش نصف درجن چیزیں جن کے لیے ایک باحیثیت آدمی ضرورت پڑنے پر اپنی جان تک دینے کو تیار ہو جاتا ہے ان میں سے ایک وہ حق ہے جو اپنے شوق فضول کے لیے مانگتا ہے۔"

لطف کی بات ہے کہ شوق فضول کو بھی کچھ لوگ معاشرے کی صحت کے لیے بے حد ضروری خیال کرتے ہیں اور ادب کو اس شوق فضول کی آسودگی کا سب سے بڑا وسیلہ قرار دیتے ہیں۔ شراب کے نشے اور گہری نیند کی حالت میں ایک انسان کچھ لوگوں کو بے حد معصوم نظر آنے لگتا ہے اور بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس عالم میں وہ بالکل سچ بولتا ہے مگر کیا ایسے انسان کو ایک صاحبِ ہوش و حواس آدمی پر فوقیت دی جا سکتی ہے۔
بعض لوگوں کا خیال ہے کہ نظریے کا نشہ انسان پر نخوت پیدا کر دیتا ہے اور فن کی صاف و شفاف سطح اس سے مکدر ہو جاتی ہے۔ ادیب اگر نعرہ باز بن جائے یا محض ایک سماجی کارکن کا پارٹ ادا کرنے لگے تو ظاہر ہے کہ وہ ادب و فن کے تقاضے ملحوظ نہ رکھ سکے گا لیکن اگر وہ سماج کے ناسوروں پر نشتر چلاتے اور زخموں پر مرہم رکھنے کے لیے فکرمند ہے تو یہ ضروری نہیں کہ وہ پروپیگنڈسٹ یا سماجی مصلح یا خطیب کہلائے اور ادب کی مملکت سے خارج کر دیا جائے۔

ادب میں توازن کے لیے ضروری ہے کہ فن کار گرد و پیش کی اچھائیوں اور برائیوں

دونوں سے باخبر ہو۔ فن کی دُنیا فقط سچائی، خیر اور حسن تک محدود نہیں رہ سکتی۔ آخر اس دنیا کے بڑے حصّے میں تاریکیاں، فتنے اور شر و فساد کی کارفرمائی ہے لیکن حسن خیر اور صداقت کے سفیر کی حیثیت سے اگر وہ ان تاریک گلیاروں میں داخل ہوگا تو اس کے قدم سلامت رہیں گے ورنہ وہ خود ان آلائشوں میں پھسل سکتا ہے جن میں بے شمار لوگوں کی عاقبت خراب ہو چکی ہے۔ وہ ایسے مناظر پر جو اسے پسند نہیں نگاہ تو ضرور ڈالے گا مگر ان میں کھو جانے سے گریز کرے گا۔

بیسویں صدی میں ادب اور ادیب کو عدم توازن کی راہ پر ڈالنے میں اس صدی کے گمراہ کُن اور انتہا پسندانہ نظریات اور فلسفوں کا زبردست ہاتھ رہا ہے۔ مارکس نے ادیب کے شعور کو پیداواری نظام کا ساختہ و پرداختہ قرار دیا۔ اس طرح تاریخ میں پہلی بار عقل و شعور پر مادّے کو افضلیت حاصل ہوگئی۔ پھر عقیدہ و اقدار کو مُردہ لاش قرار دینے والے منظرِ عام پر آئے۔ مغرب کی مادّہ پرست تہذیب تابڑ توڑ ایسے زہریلے افکار فضا میں بکھیرتی رہی کہ توازن کی راہ پر چلنا انسان کے لیے دشوار سے دشوار تر ہو گیا۔ علم و حکمت، فلسفہ و نیچرل سائنس کی طرح شعر و ادب میں بھی بے پناہ ذہنی انتشار پیدا ہوا۔ علم کا رشتہ بلند انسانی اقدار سے کاٹ دیا گیا۔ انسان کی شخصیت اور کردار سے آنکھیں بند کر کے ان نظریات نے اُسے فقط روبوٹ بنانے کی کوشش کی جو میکانکی انداز سے شب و روز دولت آفرینی کی مہم میں مصروف رہے۔ انسانی اقدار دھیرے دھیرے دم توڑنے لگیں اور انسانی احساسات مُردہ ہونے لگے بلکہ انسان کی فطرت مسخ ہونے لگی۔ اس عالم میں اگر آج ادیبوں کا کوئی حلقہ بنی نوع انسان کے مستقبل سے مایوس ہو چکا ہے تو یہ کوئی حیرت کی بات نہیں۔ جب ہم انسان کی روحانی نشو و نما کے سارے راستے بند کر دیں گے اور مادّہ پرستی کا خوفناک عفریت ہر لمحہ ہراساں بنائے رکھے گا اور ہر آن اُسے زیادہ سے زیادہ سیکولر بننے کی تلقین کرے گا تو پھر کیسا ادب منظرِ عام پر آئے گا۔ اس کا تصوّر کرنا مشکل نہیں۔ انسان کو ریلوے انجن سے بھی حقیر تصوّر کر لیا جائے تو پھر کیسا تخلیقی عمل ہوگا۔ اس کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ ایسے معاشرے میں اگر ادیب چرب زبان، اشتہاری اور عیار

ہو جاتا ہے اور ادبی تخلیق کو مالِ تجارت تصور کرنے لگتا ہے تو کوئی حیرت کی بات نہیں۔ انسان کی شخصیت میں وزن و آہنگ فقط عقیدہ توحید سے پیدا ہو سکتا ہے۔ اپنے خالق سے جو زمین و آسمان اور تمام موجودات کا بھی خالق ہے انسان کی شخصیت میں اتھاہ گہرائی پیدا ہو جاتی ہے اور اسی گہرائی سے پھوٹنے والی نوا سے ایک متوازن ادب ایک آفاقی اور لازوال ادب کی تشکیل ہوتی ہے۔

ادب میں توازن کے لیے لازمی ہے کہ نظریہ یا فکر اس پر کابوس بن کر مسلّط نہ ہو اور فن کار تلقین، تبلیغ اور ترغیب کے بجائے اظہار و تشریح پر اکتفا کرے۔ ادّعائیت اور خطابت سے حتی الامکان کنارہ کش رہے اور خود تنقیدی و خود کلامی کا انداز اختیار کرے۔ ایک نظریاتی ادیب کے لیے پروپگنڈے سے بچنا بے حد دشوار امر ہے۔ یہ سچ ہے کہ بہت جلد وہ دوسروں کو اپنے نظریے کی طرف راغب کرنے کے لیے بہلانے پھسلانے بلکہ ورغلانے کا رویّہ اختیار کر لیتا ہے اور ادب کی وہی کیفیت ہوتی ہے جو ہرن پر گھاس لادنے کے مترادف ہے۔ قاری کے دل میں اپنی بات اتارنے کا شوق کبھی کبھی نظریاتی ادیب کے لیے قاری کی ذہنی آزادی سلب کر لینے کا محرک بن جاتا ہے۔ اچھا آرٹسٹ اپنے مخاطب کی آزادی ذہن و ضمیر کا احترام کرتا ہے۔ وہ اظہار ذات اس طرح نہیں کرتا کہ مخاطب کی شخصیت پر مسلّط ہو جائے۔ وہ مخاطب کو احوالِ زمانہ سے اس طرح روشناس نہیں کراتا گویا وہ کسی جاہل مطلق سے مخاطب ہے۔ وہ نہایت انکسار سے مخاطب کے علم و آگہی میں اضافے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ اپنے تاثرات کو اس طرح پیش کرتا ہے کہ مخاطب کو اچھے بُرے کی پرکھ میں آسانی ہو سکے یا یوں کہیے کہ اچھائی و بُرائی کو اس طرح پیش کرتا ہے کہ خود بخود مخاطب کا میلان اچھائی کی طرف ہو جاتا ہے۔ اگر وہ زندگی کی گتھیوں کو اس طرح پیش کرے کہ وہ لاینحل نظر آئیں۔ اگر وہ اس کائنات کی نقش گری اس طرح کرے کہ یہ ایک پیچیدہ و پُراسرار معمہ نظر آئے تو پھر میرا خیال ہے کہ وہ اچھے آرٹ کی تخلیق میں ناکام ہے۔ اچھے آرٹ میں وضاحت، قطعیت اور دوٹوک انداز ہوتا ہے۔ پروپگنڈے سے بچتے ہوئے دوٹوک بات کہنے کا سلیقہ پیدا کیا جا سکتا ہے بے شک ابہام و اہمال، رمزیت و اشاریت اچھے آرٹ کا جوہر ہے مگر اس کی بھی حدود ہیں۔

اگر کوئی فن پارہ ذہنی بیداری اور فکری جلا پیدا کرنے کا ذریعہ نہ بن سکے اور اس کی تہہ میں ملقین وترغیب کی زیریں لہر نہ موجود ہو تو پھر وہ بے جان پیکر بن کر رہ جاتا ہے۔

ادب میں کسی نقطۂ نظر کی پیش کش کچھ لوگوں کے نزدیک ناممود ہے۔ اس سے ان کے نزدیک ادب کی لطافت ونزاکت مجروح ہوتی ہے۔ یہ بات درست ہے کہ اپنا نقطۂ نظر دوسروں پر ٹھونسنا ادب ہو یا غیر ادب کہیں بھی پسندیدہ بات نہیں قرار پائے گی۔ لیکن کوئی بھی ادیب اپنے تجربات ومشاہدات کو کسی نقطۂ نظر کے بغیر کس طرح ترتیب دے سکتا ہے اور کوئی بات غیر مرتب صورت میں سامنے آئے تو وہ کیوں کر تاثر انگیز ہو سکتی ہے۔ ہر نقطۂ نظر کے پیچھے استدلال کا ایک سلسلہ اور فکر کا ایک مربوط نظام ہوتا ہے جو بات میں وزن ووقار پیدا کرتا ہے۔ کوئی نظریاتی انسان جذباتی نہیں ہو سکتا اس لیے کہ جذباتی لب ولہجہ تو وہ انسان اختیار کرتا ہے جس کی دلیل کمزور ہوتی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ زندگی میں ایسے مقامات بھی آتے ہیں جب منطق ودلیل سے زیادہ رجز کی ضرورت ہوتی ہے لیکن جب ماحول پُرسکون اور حالات نارمل ہوں اور اس وقت بھی کوئی شخص رجز خوانی کرے تو اس کی سلامتیٔ عقل پر شک کرنا چاہیئے۔

جذبات کے معاملے میں ادیب اکثر عدم توازن کا شکار ہو جاتا ہے۔ وہ جذبات نگاری کرنے کے بجائے جذبات سے کھیلنے لگتا ہے۔ جذبات میں بے مقصد ہیجان پیدا کرنا اور اور عقل وشعور کو معطل کر کے انسان کو جذبات کا غلام بنانا اچھے ادب کے لیے زیب نہیں دیتا۔ جذبات کی پشت پر اگر نظریہ وکردار موجود ہے تو اس میں توازن برقرار رہے گا۔ بے کردار و بے فکر انسان کی حیثیت خواہ وہ کتنا بڑا فن کار خود کو تصور کرے ایک سارنگی نواز یا طبلہ نواز سے مختلف نہ ہوگی۔

ایک فن کار کے اندر ایسی متوازن انفرادیت کیسے پیدا ہو جو اسے ذہنی تعصبات سے بالاتر کر دے، دوسرے انسانوں کی کمزوریوں سے فائدہ اٹھانے سے باز رکھے اور اس کی شخصیت کو کشادگی، تناسب اور توازن سے ہمکنار کرے۔ اس راز کی پردہ کشائی اس حکیمانہ مقولے سے ہوتی ہے:

۱۴۔ راس الحکمۃ مخافۃ اللہ — اعلیٰ درجے کی حکمت اور تعقل یہ ہے کہ انسان خدا سے ڈرے۔ ایک متوازن ادب کی شناخت بھی یہی ہے کہ وہ انسانوں کو خدا کے نظام کو درہم برہم کرنے اور اس کی حدود توڑنے سے باز رکھے اور انسان و فطرت کے ساتھ اپنے روابط میں اخلاقی پیمانوں کا لحاظ رکھے۔ خدا کا خوف ہی ہمیں انانیت سے انکسار کی طرف، رعونت سے خاکساری کی طرف اور غرورِ علم و فن سے تواضع اور میانہ روی کی طرف موڑ سکتا ہے، خود پرست و خود سر ہونے کے بجائے خودنگر اور خود آگاہ بننے پر مائل کر سکتا ہے اور روایت کا اندھا پرستار ہونے اور پٹے پٹائے خیالات کا اندھا مقلد بننے کے بجائے اس پُر اسرار کائنات پر تجسس بھری نگاہ ڈالنے اور نئے نئے حقائق کا انکشاف کرنے کا ولولہ عطا کر سکتا ہے۔

ادب میں شخصیت کے اظہار و انعکاس کے معاملے میں بھی جب بے احتیاطی ہوتی ہے تو عدم توازن جلوہ گر ہوتا ہے۔ داخلیت و معروضیت کی بحثیں مدتوں سے ہوتی رہی ہیں۔ ذات کی نمائش اور انانیت کا اظہار کسی بھی مہذب معاشرے میں اچھی بات نہیں سمجھی گئی ہے مگر طبیعیات، کیمیا اور ریاضی کی طرح فن سے مکمل طور پر شخصیت کو الگ نہیں رکھا جا سکتا۔ اس معاملے میں توازن اسی شکل میں پیدا ہو سکتا ہے جب کہ ادیب زیادہ سے زیادہ اپنے فن میں خود کو پس پردہ رکھے۔ جس طرح ایک ملاح کی پرچھائیں پانی میں نظر آتی ہے اور چپّو چلانے کی وجہ سے پانی میں جو اتھل پتھل ہے وہ ملّاح کے عکس کو سطحِ آب پر پوری طرح نمایاں نہیں ہونے دیتی۔ نرگسیت و انانیت اور بزدلی و خودشکنی کے درمیان بھی ایک راہ ہے جس پر دنیا کے عظیم فن کار گامزن نظر آتے ہیں۔ وہ سطحیت، تصنع اور بے جا تکلفات سے بچتے ہیں اور ان کی انسان دوستی نمائشی انسان دوستی نہیں ہوتی بلکہ ان کے خونِ جگر کی سُرخی اس میں شامل ہوتی ہے۔ ادب میں توازن کے لیے ضروری ہے کہ فن کار کی شخصیت سڈول اور اس کا مذاق شائستہ ہو۔ اس کے لب لہجے میں نرمی و ملائمت ہو اور اس کے الفاظ میں دل گداختگی پائی جائے۔ لب لہجے میں غیر معمولی کرختگی، چیخ و پکار، بلند آہنگی اور ادعائیت ہو تو اس سے اس کا آرٹ بے اثر ہو جاتا ہے۔ ادیب اپنی حدود کو

س وقت پار کر جاتا ہے جب وہ لیڈر مصلح اور ریفارمر بننے کی شعوری کوشش کرنے لگتا ہے۔ بڑے فن کار میں مصلح قوم، خیر خواہ ملت، محب وطن، انقلاب پسند، انسان دوست سب کے اوصاف موجود ہوتے ہیں مگر کسی ایک دائرے میں خود کو محدود نہیں کرتا نہ اس طرح کے خطابات حاصل کرنا پسند کرتا ہے۔ کسی نے اچھی بات کہی ہے کہ اچھا اور نیک کام اس وقت تک اپنی قدر رکھتا ہے جب تک اس کی نمائش نہ ہو چنانچہ اچھا اور نیک کام ہو یا اچھا آرٹ و ادب سب سے زیادہ یہاں ضبط نفس اور اعتدال کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ ضبط نفس اور اعتدال زندگی کے ہنگاموں سے دور رہ کر پیدا نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اچھے اور متوازن ادب کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ فن کار زندگی کی کش مکش میں شریک ہو اور خیر و شر کی کش مکش کو وہ ایک تماشائی کی حیثیت سے نہ دیکھ رہا ہو جس ماحول و معاشرے کو اس نے اپنے آرٹ کا کینوس بنایا ہے۔ اس کے بیچ دھارے میں وہ خود بہہ رہا ہو۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ اس ہجوم میں وہ خود کو گم نہ کر دے۔ ◆◆

ذکر مُلّا صاحب کا

آل احمد سرور

پنڈت آنند نرائن مُلّا دس مہینے کی طویل علالت کے بعد بالآخر اس دُنیا سے رخصت ہوگئے۔ اور اپنے عزیزوں، دوستوں اور مدّاحوں کے ایک بڑے حلقے کو سوگوار چھوڑ گئے۔ مُلّا صاحب کیا گئے، ایک دور رخصت ہوگیا۔ اُردو کا ایک بزرگ شاعر جس نے نظم اور غزل دونوں میں اپنے کمالِ فن کا اعجاز دکھایا تھا، ہم سے جدا ہوگیا۔ ہماری مشترک تہذیب کا ایک بولتا ہوا چمن خاموش ہوگیا۔ ایک اعلیٰ درجے کا جج جس کے کئی فیصلے مشہور ہیں اب ابدیت کی نیند سو رہا ہے۔ تقریباً پچاس سال سے میرا اُن کا ربط ضبط تھا۔ برسوں لکھنؤ میں ہم لوگ ساتھ کافی ہاؤس جاتے رہے۔ لکھنؤ کی ادبی محفلوں میں اور علمی مجالس میں ساتھ دیکھے گئے۔ وہ میرے دوست ہی نہیں بڑے بھائی بھی تھے۔ ان کے والد پنڈت جگت نرائن مُلّا لکھنؤ یونیورسٹی کے وائس چانسلر رہے تھے۔ ان کا خاندان اپنی قانونی نکتہ دانی کے لیے مشہور تھا اور آج تک ان کے خاندان کے ایک جسٹس مُلّا کی کتاب محمڈن لا، پر مستند مانی جاتی ہے۔ مُلّا صاحب گولا گنج میں کرائے کے ایک مکان میں رہتے تھے۔ پھر بعد میں چینا گیٹ پر حضرت گنج کے قریب آگئے۔ ادھر تو بہت دن سے وہ دلّی میں قیام پذیر تھے۔ ایک دفعہ لوک سبھا کے ممبر نامزد ہوئے۔ وہ چکبست کے بعد جدید لکھنؤ کی آبرو سمجھے جاتے تھے۔ دستور کے مطابق ان کو باقاعدہ بچپن میں اُردو کے بعد فارسی پڑھائی گئی۔ ان کے گھر کا ماحول اُردو کا ماحول تھا۔ انھوں نے خود ایک شعر میں کہا ہے:

لب مادرسے مُلاّ لوریاں جس نے سنائی تھیں
وہ دن آیا ہے اب اس کو بھی غیروں کی زباں سمجھو

جب ان کا پہلا مجموعۂ کلام جوئے شیر شائع ہوا تو میں نے اس پر خاصا مفصل دیباچہ لکھا تھا۔ ملاّ صاحب نے مجھے یہ کتاب نذر کرتے وقت یہ دو شعر لکھے تھے:

یہ سانحہ سال چہل و نہ میں ہوا
ہندی کی چھری تھی اور اُردو کا گلا
اُردو کے ادیبوں میں جو مقتول ہوئے
مُلاّ نامی سُنا ہے شاعر بھی تھا

جے پور میں جب انجمن ترقی اُردو ہند کی آل انڈیا اُردو کانفرنس ہوئی تو اس اجلاس کے صدر آنند نرائن مُلاّ تھے۔ ان کے صدارتی خطبے کا یہ جملہ بہت مشہور ہوگیا تھا:
"میں اپنا مذہب چھوڑ سکتا ہوں مگر اپنی زبان نہیں چھوڑ سکتا۔" اب یہ کہنے والا شاید ہی کوئی ہو۔

میں جب ۱۹۴۶ء میں لکھنؤ پہنچا تو شروع میں ہی ان سے تعارف ہوا اور جلد ربط ضبط ہوگیا۔ قریب قریب روز ہی ملنا ہوتا تھا۔ میں نے کبھی صفی لکھنوی کو پڑھتے نہیں سُنا تھا۔ مُلاّ صاحب نے اپنے یہاں اُن کو بلاکر میری یہ خواہش بھی پوری کردی۔ آج تک ان کی رُباعی کا ایک مصرعہ یاد ہے جو انھوں نے ملاّ صاحب کے یہاں سُنائی تھی:

اب تیر کماں سے چھوٹنے کو ہی ہے

مُلاّ صاحب مجھے مرزا عسکری صاحب کے یہاں بھی لے گئے تھے جو لکھنؤ کی ادبی شخصیتوں میں بڑی اہمیت رکھتے تھے۔ انھوں نے رام بابو سکسینہ کی کتاب تاریخ ادب اُردو کا ترجمہ بھی کیا تھا اور اس میں کچھ اضافہ بھی ان سے یادگار ہے۔ مُلاّ صاحب کا مجموعۂ کلام جوئے شیر اس لحاظ سے خصوصیت رکھتا ہے کہ اس میں ان کی کئی معرکۃ الآرا نظمیں ہیں۔ ایک کا عنوان ہے "ٹھنڈی کائی" اور دوسری کا عنوان ہے "زمینِ وطن"۔ ایک اور نظم "مریم ثانی" بھی اہمیت رکھتی ہے۔ ۱۹۵۰ء میں وہ ٹریبونل کے جج کی حیثیت سے پاکستان گئے تھے۔ انھوں نے اس موقع پر ایک نظم "تجدیدِ اُلفت"

لکھی تھی جس کے چند شعر یہ ہیں:

پھر اک تجدید الفت کا ترانہ لے کے آیا ہوں
میں کیا آیا ہوں اک گزرا زمانہ لے کے آیا ہوں
بنامِ خطۂ اقبال خاکِ میر و غالب سے
سلامِ شوق و نذرِ دوستانہ لے کے آیا ہوں
ذرا تھوڑا سا زمزم اس کے بدلے میں مجھے دیدو
میں گنگا کے دہانے کا دہانہ لے کے آیا ہوں

مُلّا صاحب کا کمال یہ تھا کہ ان کو اپنا کلام بیشتر یاد تھا اور اپنے خاص انداز میں وہ شعر سناتے تھے۔ شوکت تھانوی نے اپنی کتاب شیش محل میں ان کے پڑھنے کے انداز پر بڑا دلچسپ تبصرہ کیا تھا۔ ایک دفعہ ایسا ہوا کہ جگر صاحب کی فرمائش پر وہ مُراد آباد کے ایک مشاعرے میں ان کے ساتھ گئے۔ وہاں جگر صاحب نے یہ خواہش ظاہر کی کہ وہ مُلّا صاحب کا کلام سُنائیں لیکن مُلّا صاحب نے اجازت نہیں دی۔ جوئے شیر میں گاندھی جی کا ایک بڑا دلدوز مرثیہ بھی ہے۔ میرے نزدیک مُلّا اور روش مرحوم کی گاندھی جی پر نظمیں خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔ جوئے شیر کے بعد کچھ ذرّے کچھ تارے، میری حدیثِ عمر گریزاں اور سیاہی کی ایک بوند ان کے باقی شعری مجموعے ہیں۔ وہ بڑی مرتب اور چُست نثر بھی لکھتے تھے مضامینِ نہرو کا انھوں نے انگریزی سے اُردو میں ترجمہ بھی کیا تھا۔ مُلّا صاحب کو ساہتیہ اکادمی ایوارڈ مل چکا تھا اور "اقبال سمّان" بھی۔ وہ تقریباً دس سال تک انجمن ترقی اُردو ہند کے صدر رہے۔ جہاں کہیں اُردو کی بات آتی تھی مُلّا صاحب سینہ سپر رہتے تھے۔ جہاں ہماری مشترک تہذیب کو کوئی خطرہ محسوس ہوتا تھا تو وہ صدائے احتجاج ضرور بلند کرتے تھے۔ ۱۹۹۲ء میں جب مضامینِ نہرو کا دوسرا ایڈیشن شائع ہوا تو اس کی تقریب میں میں بھی موجود تھا۔ اکتوبر ۱۹۹۵ء میں ان کی سالگرہ کے موقع پر غالب انسٹی ٹیوٹ نے ان کی ادبی خدمات کے اعتراف میں ان کے گھر پر ایک جلسہ کیا تھا۔ اس موقع پر ایک توصیف نامے اور شال کی پیش کش کے علاوہ ایک سووینیر بھی شائع کیا گیا تھا۔ اس کے لیے میں نے بھی ایک مضمون لکھا تھا جس میں ان کی شاعری پر خاصا مفصل تبصرہ تھا۔ یہاں اس کے

دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ ان سے خط و کتابت برابر رہی۔ عرصۂ دراز تک تو وہ اُردو میں ہی خط لکھتے رہے۔ آخری چند سالوں میں وہ انگریزی میں اپنے سکریٹری کو لکھوا دیتے تھے مگر مجھ سے یہ اصرار تھا کہ میں اُردو میں ہی لکھا کروں۔ ادھر سال بھر سے ان کی لڑکی چترا سے ہی میں خیریت معلوم کر لیا کرتا تھا۔ اس لیے کہ وہ لکھنے پڑھنے کے قابل نہیں رہے تھے۔ مُلّا صاحب کیا گئے ایک زمانہ رخصت ہو گیا۔ ہماری مشترک تہذیب کا ایک ستون گر گیا۔ ہم ایک بزرگ شاعر کے کیف و عرفان اور رنگ و آہنگ سے محروم ہو گئے۔ کاش ہمیں یہ توفیق ہو کہ ان قدروں پر جو مُلّا صاحب کو عزیز تھیں اپنی حیات تازہ رکھ سکیں۔ اس مشترک تہذیب سے محبت باقی رہے جس نے ہمیں یہ شاداب چمن عطا کیا۔ اس زبان کو باقی رکھنے اور ترقی دینے کا حوصلہ پیدا کر سکیں جس نے ہمیں اتنا کچھ دیا ہے اور جو صدیوں کی حنا بندی کا ثمرہ ہے اور جس نے ہمیں میر و غالب، سودا، نظیر، انیس، اقبال، چکبست اور مُلّا جیسے شاعر دیے ہیں۔ رہے نام اللہ کا۔ ◆◆

نصرت فتح علی خاں

سُہیل احمد فاروقی

فنونِ لطیفہ اور خصوصاً موسیقی کی کشش کا راز کیا ہے۔ اس کا جواب اہلِ نظر نے مختلف پیرایوں میں دیا ہے اور وہ سب اس پر متفق ہیں کہ مصوّری ہو یا شاعری، موسیقی ہو یا رقص اُن میں انسان کی روحانی آسودگی کا سامان فراہم کرنے کی صلاحیت فطری طور پر پائی جاتی ہے۔ روحانی آسودگی کا یہی عنصر انسانوں کو رنگ و نسل، ذات پات اور طبقاتی تفریق کے احساس سے بے نیاز کرتا ہے۔ اُس کی سحر کاری کے اسیر دنیا کے تمام سیاسی، جغرافیائی اور سماجی حدیں توڑ کر فن کے گرد یوں جمع ہو جاتے ہیں جیسے پروانے شمع پر نثار ہوتے ہوں۔ فن کاروں اور فن پرستوں کی شناخت الگ ذات، قوم اور ملک کے حوالے سے نہیں ہوتی۔ اُن کے لیے مرکزِ جذب و کشش اور پوائنٹ آف ریفرنس اگر کوئی شے ہے تو صرف فن ہے۔ موسیقی کا سحر نہ صرف انسانوں بلکہ ساری کائنات پر چھا جاتا ہے۔ اس کی اہمیت اپنی سحر طرازی اور وحدت سازی دونوں اعتبارات سے مسلّم ہے۔ اس تمہید کی روشنی میں قوّالی کے فن اور اُس کی پیش کش کے "سماعتی طریقۂ کار" پر اُس کے معمولات کی ایک کڑی کے طور پر نظر ڈالیں تو وحدت قوم اور وحدتِ کائنات کا راز کھلنے لگتا ہے۔

نصرت فتح علی خاں کا فن مذکورہ حقیقت کی عملی مثال پیش کرتا ہے، جن کا نام گذشتہ نصف صدی میں قوّالی کے میدان میں شہرت کے بامِ عروج پر پہنچنے والے چند فن کاروں کے

ساتھ لیا جائے گا۔ سکندرِ اعظم نے اپنی فوجی طاقت سے دُنیا پر حکومت کی تھی تو نصرت فتح علی خاں نے اپنے سُروں کے جادو سے دنیا والوں کے دلوں کو اس طرح فتح کیا تھا کہ بقول جگر وہ کہہ اُٹھیں

نغمہ وہی نغمہ ہے جس کو

روح سُنے اور روح ہی گائے

۱۶ اگست ۱۹۹۷ء کو ہندوستان اور پاکستان دونوں قیدِ فرنگ سے آزادی کے پچاس سال پورے ہونے پر شاداں تھے۔ اتفاق سے اسی دن ایک طائرِ خوشنوا نے زندگی کی پچاسویں بہار دیکھنے سے پہلے ہی دیارِ فرنگ میں قیدِ حیات سے رہائی پائی جس نے اپنے فن کو نفرتوں کی آندھی میں جھلستی دُنیا کے انسانوں کے دلوں کو جوڑنے اور دو پڑوسی ملکوں کے درمیان ثقافتی رابطے کی راہیں ہموار کرنے کا وسیلہ بنایا۔ عام زندگی میں فراخدل اور فراخ دست اس فن کار نے فن کے معاملے میں بھی وسعتِ قلبی کا ثبوت دیا اور سنگین امراض سے لاحق خطرات بھی اُسے مظاہرۂ فن سے باز نہ رکھ سکے۔

نصرت کی ناگہانی موت کو ہندو پاک کے معرف فن کاروں، فلمسازوں اور ہدایت کاروں نے دنیائے موسیقی کے لیے ناقابلِ تلافی نقصان سے تعبیر کیا۔ پاکستان کے بعض دانش ور حلقوں میں ان کی شہرت کو مشہور ماہر طبیعیات اور نوبل لاریٹ ڈاکٹر عبدالسلام کی شہرت کے ہم پلّہ قرار دیا گیا کیونکہ پاکستان کو اقوامِ عالم کی صف میں کھڑا کرنے میں دونوں نے بڑا حصّہ لیا تھا۔ نصرت اس بنا پر بھی ایک لمبے عرصے تک ذہنوں سے محو نہیں ہوں گے کہ انھوں نے برصغیر کی قوالی گائیکی کی روایت کو جمود کی کیفیت سے باہر نکالا تھا۔

نصرت نے ۱۹۴۸ء میں لاہور کے موسیقاروں کے ایک گھرانے میں آنکھیں کھولیں۔ اُن کے دادا اختر حسین نے راگ کیدار، کاموداور میگھ ملہار میں نام کمایا تھا تاہم اُن کی گائیکی میں ایک طرح کے اضطراب اور ہیئت کا عنصر نمایاں تھا۔ اس کے برعکس اعتماد اور نرمی فتح علی خاں کی گائیکی کے مزاج کی خصوصیت تھی اور یہی خصوصیت بیٹے کو ورثے میں ملی۔

جالندھر سے ترک وطن کر کے لاہور میں آباد ہونے والے موسیقار گھرانے کے اس چشم وچراغ کو ڈاکٹر یا انجینئر بنتے دیکھنے کی تمنا اُس کے والدین کے دل میں بھی تھی لیکن نصرت

کا دل چوری چھپے نغمے کی گہرائیوں میں اُترنے اور سُروں کی نبض پہچاننے میں مگن رہتا تھا۔ آخر اُن کے چچا مبارک علی خاں نے ان کی خواہش کا احترام کیا اور انھیں طبلہ نوازی کی تربیت دی۔ مبارک علی خاں نے یہ فیصلہ اس یقین کے ساتھ کیا تھا کہ طبلہ موسیقی میں مہارت کی کلید ہے کیوں کہ لے ہی سنگیت کا بنیادی جوہر ہے۔ اس طرح کہا جا سکتا ہے کہ نصرت کلاسیکی موسیقی کے رمز آشنا تھے۔ اس پر اُن کا یہ اعتراف کہ مجھے اپنے قوال ہونے پر فخر ہے اُن کی عظمت اور کردار کی صداقت میں اور اضافہ کرتا ہے۔

نصرت کی عالمی شہرت کا آغاز ۱۹۸۰ء کی دہائی کے آخری حصّے سے ہوتا ہے جب پیٹر جبرائیل نے مارٹن اسکورسسس کی فلم "دَ لاسٹ ٹمپٹیشن آف کرائسٹ" کا ساؤنڈ ٹریک دینے کی پیش کش انھیں کی۔ نصرت نے آسکر انعام یافتہ "ڈیڈ مین واکنگ" اور اولیور اسٹون کی فلم "نیچرل بورن کلرز" کی موسیقی بھی دی۔ ہندوستان میں ایسے کئی فلم پروجیکٹ تکمیل کے مراحل میں تھے جن میں نصرت نے شرکت کی تھی۔ شاید وہ پہلے فن کار ہیں جنھوں نے اس بات کی دل کھول کر حمایت کی کہ لتا منگیشکر اور دیگر ہندوستانی آرٹسٹوں کو یہ آزادی حاصل ہونی چاہیے کہ وہ پاکستان جا کر اپنے فن کا مظاہرہ کریں۔ انھوں نے اس مسئلے کو صدرِ جمہوریۂ پاکستان اور وزیرِ اعظم کے سامنے بھی اُٹھایا تھا۔ اگرچہ اُن کی شہرت ہندوستان کی گلی کوچوں میں پہنچ چکی تھی، ہندوستانی فلموں میں موسیقی دینے کے سلسلے میں فلموں سے وابستہ افراد سے ان کے ربط و تعلق اور اس میدان میں ہند پاک اشتراک کی ابھی بنا ہی پڑی تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ تقریباً گذشتہ دو دہائیوں سے دونوں ملکوں کے فنی ورثے کے درمیان اتحاد قائم کرنے کے لیے کوشاں رہے ہیں اور دنیا کے اس خطّے کے باسیوں کو انھوں نے جو پیغام دیا ہے وہ ہے امن کا اور منافرت کی دیواروں کو گرانے کا پیغام جس کا ثبوت انھوں نے اے آر رحمٰن کے تازہ ترین البم وندے ماترم میں دیا ہے۔ امن پسندی اور انسان دوستی کا یہی اظہار انھوں نے اپنے دورۂ ہند پر بعض حلقوں کی جانب سے کیے جانے والے اعتراض کے جواب میں بدمزہ ہونے کے بجائے یہ کہہ کر کیا کہ وہ پاکستان کی طرح ہی ہندوستان کو اپنا گھر سمجھتے ہیں۔ انھوں نے یہ کہہ کر ان ہزاروں ہندوستانیوں کے جذبات کو زبان دے دی جو اُن کی ہندوستان آمد پر اعتراض کو بدشگونی تصوّر کرتے ہیں اور اس

بات میں یقین رکھتے ہیں کہ فن کا احترام ملکی سیاست اور ذاتی مفادات سے بے نیاز ہو کر کیا جانا چاہیے۔

نصرت علی نے قوالی کے فن کو نئی جہت اور بلندی سے روشناس کرایا اور اسے بین الاقوامی مقبولیت کا اہل بنایا۔ بین الاقوامی مقبولیت گلوکاری کے میدان میں یوں تو مہدی حسن، غلام علی، غلام فرید صابری اور ریشما کو بھی ملی لیکن اگر غور کیا جائے تو یہ معلوم ہوگا کہ اُن کی مقبولیت ایک خاص عمر اور مزاج کے لوگوں تک محدود ہے۔ ہند و پاک سے باہر ان فن کاروں نے جہاں بھی اپنے فن کا مظاہرہ کیا وہاں ان کے سامعین کی اکثریت برصغیر کے تارکینِ وطن پر ہی مشتمل رہی ہے۔ نصرت نے روایت سے اپنا رشتہ برقرار رکھتے ہوئے قوالی گائیکی میں نت نئے تجربات کا جوکھم اُٹھایا اور یہ واقعی بڑی جرات مندی کا کام تھا کیونکہ اس میں ناکامی بھی ہو سکتی تھی مگر کامیابی اُن کی منتظر تھی۔ وہ بھی اس طرح کہ اُن کی دھنوں نے ہر عمر، ہر مذہب، ہر پیشے اور ہر زبان کے لوگوں کو اپنا گرویدہ بنا لیا اور قوالی جیسی صنفِ موسیقی کو دنیا کے اُن دور دراز گوشوں میں بھی پہنچایا جس کے باسیوں کے کان اب تک اس سے نامانوس تھے۔ قوالی میں آفاقی تاثیر پیدا کرنے کی غرض سے طول موسیقی کی بنیاد ڈالی جس کے لیے انھوں نے جدید الیکٹرونک آلاتِ موسیقی کا سہارا لیا۔ اس طرح انھوں نے مشرق و مغرب کو اور قدیم و جدید کو ہم آغوش کر دیا۔ اس عمل پر ان کے ہمعصر اُستادانِ فن نے انھیں تنقید کا نشانہ بھی بنایا تاہم اُن کی نگاہ اُس مقصد سے نہ ہٹی جس میں انھیں کامیابی ملتی نظر آ رہی تھی۔

نصرت نے جہاں سادے اور الیکٹرونک، پرانے اور نئے سازوں کے استعمال میں حریت پسندی کا ثبوت دیا وہیں قوالی کے موضوعات میں بھی تنوع اور وسعت پسندی کی روش قائم کی۔ قوالی کے کسی ایک موضوع سے وابستگی کے نتیجے میں یک رُخے پن کے خطرے کا انھیں احساس تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اُن کی زنبیل میں روحانی اور تصوفانہ کلام کے شائقین کے لیے "مست قلندر مست" اور "یہ مسجد مندر میخانے" جیسا کلام تھا تو ہجر و وصال کی کش مکش کی لذت کے آشناؤں کے لیے "کسی دا یار نہ وچھڑے" اور حسنِ محبوب کے جلوؤں کے شیدائیوں کے لیے "کنا سونا تینوں رب نے بنایا" جیسے نغمے تھے۔ اُن کی زبان سے "میرا پیا گھر آیا" کے بول سن کر ہزاروں کا مجمع لگ

جاتا تھا اور ایسا سماں بندھتا تھا کہ سامعین میں سے بعض لوگ تو اُن کے قدموں میں لوٹنے لگتے تھے۔ ان کی بلّھے شاہ اور امیر خسرو کے عارفانہ کلام کی ادائیگی بھی تاثیر میں ڈوبی ہوتی تھی۔ غرضیکہ اُن کے فنّی سرمایے میں آبدار موتیوں کی کمی نہ تھی۔

آواز کے زیروبم پر اُنھیں بلا کی گرفت حاصل تھی جو طبلے کی گت اور ہارمونیم کے سُر سے کبھی الگ نہ ہوتی۔ ایک طرف انھوں نے کلاسیکی طرز کی گائیکی سے نام کمایا تھا تو دوسری طرف سنتھیائزر اور آکوسٹم پر دی گئی ان کی پرفارمنسوں نے انھیں راک پر جھومتی ہوئی نوخیز نسل پر اپنا جادو چلایا تھا۔

مشرق و مغرب کے سنگیت کے امتزاج کے بارے میں ایک موقع پر انھوں نے کہا تھا کہ یہ امتزاج ممکن ہے اور وہ اس طرح کہ مشرق کو اپنی مخصوص پہچان خصوصاً ووکل میں برقرار رکھنی چاہیے۔ اگر تجربہ کرنا ہے تو وہ مغربی سازوں میں ہونا چاہیے۔ یورپ میں برصغیر کی موسیقی کی مقبولیت کا ایک سبب انھوں نے یہ بتایا کہ مشرقی گانوں میں جذباتی سرشاری بھرپور ہوتی ہے۔ اس لیے یورپ میں برصغیر کے سنگیت کے ساتھ ساتھ افریقی اور عرب موسیقی سے بھی استفادے کا رجحان بڑھتا جارہا ہے۔

نصرت نے فن اور زندگی دونوں کے ساتھ خاکساری سے نباہ کیا۔ انسانی نفسیات کے جذبۂ خودپسندی کے برعکس، جس سے مغلوب ہوکر ایک معمولی سپاہی بھی خود کو حوالدار تو کہلوانا ہی چاہتا ہے، انھوں نے اپنے آپ کو بھرے مجمعے سے قوال کی حیثیت سے متعارف کرانے میں کبھی عار محسوس نہ کی۔ اُن کی ہر دلعزیزی میں اس مزاج کو بڑا دخل تھا۔ اپنے سامعین اور پرستاروں سے انھوں نے ہمیشہ اپنائیت کا سلوک روا رکھا۔ اسٹیج پر خواہ کتنا ہی وقت ہوگیا ہو اور رخصت لینے کا کتنا ہی جی چاہ رہا ہو اگر کوئی سامع اُٹھ کر کوئی خاص فرمائش کردے تو انھوں نے اُس کا خیر مقدم ہی کیا۔ کیا عجب کہ اسی مزاج اور رویّے کے حامل شخص کو دیکھ کر شاعر کی زبان سے یہ شعر نکلا ہو

؎ غبارِ راہ ہوکر چشمِ مردم میں محل پایا
نہالِ خاکساری کو لگا کر ہم نے پھل پایا

انگلینڈ، جاپان، فرانس اور امریکہ میں بے پناہ مقبولیت پانے والے اس فن کار نے پاکستان میں صوفیوں اور بزرگوں کے عرس کے موقع پر مقامی سامعین کے سامنے بیٹھنا ترک نہ کیا۔

اپنے بارے میں لتا منگیشکر کی یہ رائے جان کر کہ ان کے سنگیت میں خالص کلاسیکی رنگ باقی نہ رہا' نصرت نے بڑی متانت سے جواب دیا تھا کہ "اگر لتاجی نے ایسا کہا ہے تو مجھے اسے ان کا مشورہ سمجھ کر مان لینا چاہیے۔ وہ اتنی بڑی کلاکارہ ہیں کہ میں اُن کے کہے ہوئے کو رد نہیں کر سکتا۔ لیکن میں اس سے اتفاق نہیں کرتا کہ میری گائیکی سے اصل کلاسیکی کی خوشبو جاتی رہی ہے۔ میری گائیکی کی بنیاد کلاسک ہی ہے۔ اگر میں نے مغرب کے سازوں کو استعمال کیا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ میرا کلام غیر خالص ہو گیا۔ میں گیلری والوں کی خوشنودی کی خاطر مصالحت نہیں کرتا، میری گائیکی لوک اور کلاسیکل اِڈیم میں پوری طرح پیوست ہے۔

ہندوستان میں اپنی دُھنوں کی نقل کیے جانے کے خلاف کسی شدید ردعمل کے بجائے نصرت نے صرف اتنا کہا کہ اگر کسی دوسرے موسیقار کی دھنیں کوئی استعمال کرے تو اس کا اخلاقی فرض ہے کہ اس کا اعتراف کرے۔ نیز یہ کہ الفاظ کی ردوبدل میں اس کا لحاظ رہے کہ اُن کی روح مجروح نہ ہونے پائے۔

نصرت کی موت پر دنیا بھر کے فن کاروں کی طرف سے رنج و غم کا اظہار اور لاہور، بمبئی اور دہلی پر چھائی ہوئی یکساں سوگوار فضا سے یہ احساس ہوتا ہے کہ دُنیا سے امن اور انسان دوستی کا ایک اور پیامبر رخصت ہو گیا مگر اس کی ملکوتی آواز کی لے پر دُنیا کے لاکھوں انسانوں کے دل رقص کرتے رہیں گے۔ ◆◆

ہندوستان میں عزاداری کے ابتدائی نقوش اور اُردو کے اوّلین مراثی

جعفر رضا

مرثیے اور عزاداری میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ کسی ایسے سماج کا تصور نہیں کیا جاسکتا، جس میں عزاداری کسی حیثیت سے وجود میں نہ ہو لیکن مرثیے کا رواج ہوگیا ہو۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ عزاداری کی نوعیت و کیفیت کے اعتبار سے مرثیے کی ہئیت، حدود اور عناصر ترکیبی ترتیب پاتے ہیں، جن میں مرثیہ نگار اپنی ذاتی بصیرت، تجربوں کی بوقلمونی، ادراک وشعور کی بالیدگی اور انفرادی محسوسات کو اجتماعی تاثرات کا آئینہ دار بنادیتا ہے۔ مرثیہ نگار اپنی ذات کے حصار میں مقید رہ کر کامیاب نہیں ہوسکتا، کیوں کہ اس کی تخلیق عزاداروں کی مجلسوں میں محاکمے کے لیے پیش ہوتی ہے۔ مختلف متعدد کیفیات اور فنی معیاروں کے مرثیہ نگاروں کی کثرت میں عزاداری کی ضرورتیں وحدت پیدا کرتی ہیں۔ بیانیہ میں داخلیت کے جلوے مرثیہ نگاری کے معجزے ہیں جن کے ذریعے مرثیہ نگار عزاداروں کے دلوں کی تسخیر و تطہیر کرتا ہے۔ عزاداروں کی مجلسیں جھاڑ، کنول، فانوس سے آراستہ ہوتی ہیں۔ ان میں شمعیں جھلملاتی ہیں جو اہلِ مجلس کے حُسن ذوق کی نشان دہی کرتی ہیں، بلکہ ان سے زیادہ اُن شمعوں کی روشنی مسحور کن ہوتی ہے جو عزاداروں کے دلوں میں محبّت و مودت نبی و آل نبی سے روشن ہوتی ہے، چشم اشکبار پانی میں ڈوبے کنول کے جلنے کی

علامت بنتی ہے۔ اس اجمال کی تفصیل عزاداری کی تاریخ میں ملتی ہے کہ مرثیے کا وجود عزاداری کا مرہونِ منت ہے، عزاداری کے عروج کے پہلو بہ پہلو مرثیہ ارتقائی منزلیں طے کرتا ہے۔

ہندوستان میں عزاداری کی ابتدا کب ہوئی، کس نے کی اور کس طرح کی، واضح تاریخی سراغ و شواہد نہیں ملتے۔ ابتدائی تاریخی ماخذ کا ذکر نہیں۔ تمام مآثر شاہانِ مغلیہ بھی خاموش ہیں۔ بابرنامہ میں ہی نہیں تزکِ جہانگیری میں بھی کوئی ذکر نہیں، حالانکہ اس وقت تک عزاداری عام ہو چکی تھی، جس کا ذکر مختلف عوامی مصادر میں ملتا ہے[۲]۔ اگر یہ یقینی ہے کہ دورِ امیر المومنین حضرت علی علیہ السلام سے سندھی قوم جاٹ کے "شیعانِ غلاۃ" نے ہندوستان میں محبت و مودتِ اہلِ بیت کی فضا تیار کر دی تھی[۳]، جس کو "موالیِ علی" غوری حکمرانوں نے بنو امیہ کی دست درازیوں سے محفوظ رہتے ہوئے اپنے سینوں سے لگائے رکھا[۴]۔ اگر اس حقیقت کی تاریخی شہادتیں موجود ہیں کہ سندھی مسلم علما، امام محمد باقر اور امام جعفر صادق کی خدمت میں باریاب تھے[۵]، تو کس طرح ممکن ہے کہ انھیں امام زین العابدین کے اس ارشاد کا علم نہ ہو کہ تقریباتِ مسرت کے موقع پر بھی مجالسِ عزا منعقد کی جائیں۔ اسی طرح سندھ کے گورنروں کا بنی فاطمہ کی حکومت قائم کرنے کی کوشش میں اپنی جان قربان کر دینا بھی واضح کر دیتا ہے[۶] کہ کم از کم انھیں بنی فاطمہ کے ایثار و قربانی نے خون کے آنسو رلایا ہوگا۔ ان کے بعد اسماعیلیوں کے دورِ حکومت میں تبلیغ عقائد پر خاص طور سے توجہ کی گئی[۷]۔ ان کے داعیوں خصوصاً مولانا ترک کے لیے قرینِ قیاس ہے کہ انھوں نے واقعۂ کربلا کی یاد منائی ہوگی۔ عشرۂ محرم کے دوران اپنے مواعظوں میں امام حسین کے ایثار و قربانی کے واقعات لازمی طور پر بیان کیے ہوں گے۔ افسوس ہے کہ ان حقائق کی جانب مورخین کرام نے توجہ نہیں کی، جس کی بنا پر نہ صرف یہ کہ ہندوستان میں عزاداری کے ابتدائی نقوش مٹ گئے بلکہ ہندو آریائی مشترکہ تہذیب و تمدن کے ان اہم مباحث پر وقت کی گرد پڑ گئی۔ قرائن کی بنیاد پر اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ابتداً مجالسِ عزا کی شکل میں عزاداری ہوتی رہی ہوگی۔ کسی مکان یا مسجد میں چند ہم عقیدہ افراد یکجا ہو جاتے ہوں گے۔ حاضرین میں کوئی شخص واقعاتِ شہادت

امام حسین بیان کرتا ہوگا اور دیگر تبرکا گریہ و بکا کرتے رہے ہوں گے۔

شمالی ہند میں عزاداری کا اولین راوی منہاج الدین زرجانی ہے جو اپنے بارے میں لکھتا ہے کہ وہ شعبان ۶۲۹ھ (مئی ۱۲۳۱ء) کو گوالیار پہنچا، جہاں سلطان شمس الدین التتمش محاصرہ کیے ہوئے تھا۔ اس محاصرے نے طول کھینچا۔ سلطان زرجانی کو فوجیوں کی مذہبی تبلیغ کے فرائض پر مامور کیا، جسے اس نے سات مہینوں تک انجام دیا۔ پورے ماہ رمضان المبارک میں ہفتے میں تین بار، ذی الحجہ کے ابتدائی دس دنوں تک اور یکم محرم سے عشرۂ محرم تک۔ منہاج سراج زرجانی ان تبلیغی مواعظ کو "تذکیر" کہتا ہے[۸]۔ واضح ہے کہ رمضان المبارک کی "تذکیر" کا موضوع بیان زہد نفس اور تقویٰ رہا ہوگا۔ ذی الحجہ میں حضرت ابراہیم کی قربانی بیان کی گئی ہوگی اور یکم سے دسویں محرم تک واقعاتِ کربلا کے علاوہ کوئی دوسرا موضوع نہیں ہوسکتا۔ یہ موضوع فوجیوں میں جذبۂ ایثار و قربانی بیدار کرنے کے لیے سب سے زیادہ کارگر بھی ثابت ہوا ہوگا۔ اس کے بعد عزاداری کا دوسرا ذکر سلطان محمد بن تغلق کے دور میں ملتا ہے۔ اس دور کے ایک مصنف استخوان دہلوی کا بیان ہے کہ اس دور میں محرم علانیہ منایا جاتا تھا[۹]۔ لیکن اس نے مزید تفصیلات درج نہیں کی ہیں۔ ممکن ہے مجالسِ عزا منعقد کرنے کی جانب اشارہ ہو، کیونکہ اس وقت تک تبرکاتِ عزا تیار کرنے یا انھیں جلوس میں برآمد کرنے کے امکانات نہیں ہیں۔

شمالی ہند میں تبرکاتِ عزا کے طور پر علم حسینی برآمد کرنے کا سلسلہ حضرت سید محمد اشرف جہانگیر سمنانیؒ سے شروع ہوتا ہے۔ انھوں نے پہلی بار محرم کے موقع پر علم حسینی برآمد کیا اور اس کے زیر سایہ قیام کیا۔ ان کا دستور تھا کہ سبزوار کے طریقے پر علم اور زنبیل تیار کرتے۔ زنبیل کے ساتھ صحیح النسب سادات اور متقی و پرہیزگار لوگوں کو اطراف و جوانب میں بھیجتے۔ بسا اوقات یہ فرض اپنے خلیفہ ارشد حضرت شاہ سید علی قلندرؒ کے سپرد کرتے[۱۰]۔ حضرت شاہ سمنانیؒ ۱۳۸۰ء میں ہندوستان تشریف لائے۔ اس طرح علم برآمد کرنے کا سلسلہ اسی کے گرد وپیش شروع ہوا ہوگا۔ ان کے ملفوظات[۱۱] میں درج ہے کہ موصوف درمیان عشرۂ محرم اچھا لباس زیب تن نہیں کرتے تھے، کسی تقریبِ مسرت میں شریک نہیں ہوتے تھے۔ آٹھویں اور

دسویں محرم کے درمیان کی تاریخوں میں آرام ترک کر دیتے تھے۔ تیس برس تک خواہ سفر میں ہوں یا حضر میں، کبھی غمِ حسینؑ سے غافل نہیں ہوئے۔ ایک بار ایامِ عاشورہ میں ان کا قیام جون پور کی مسجد میں تھا۔ وہیں فرائض عزا ادا کر رہے تھے۔ بعض علمائے اہلسنت زیارت علَم اور ان سے ملاقات کی غرض سے مسجد میں حاضر ہوئے۔ ان میں سے مولانا محمود نے ان سے سوال کیا کہ یزید پر لعنت بھیجنے کے لیے کیا شرعی جواز ہے؟ حضرت شاہ سمنانیؒ نے جواب دیا: اگرچہ یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے مگر وہ یزید پر اس بنا پر لعنت بھیجتے ہیں کہ ممتاز علمائے کرام، بزرگان دین، صحابہ کرام اور اہل بیت اطہار کی یہی سیرت رہی ہے۔ پھر حاضرین سے سوال کیا کہ اس دشمنِ اسلام پر لعنت بھیجنے میں کسی کو اعتراض ہو سکتا ہے جس نے جگر گوشۂ رسول کو ذبح کر ڈالا۔ پھر نص قرآنی کے طور پر درج ذیل آیت کی تلاوت فرمائی:

ان الذین یؤذون اللہ ورسولہ لعنھم اللہ فی الدنیا والآخرۃ
واعدلھم عذابا مھینا

(یقیناً جو لوگ خدا اور اس کے رسول کو ستاتے ہیں ان پر دنیا اور آخرت
میں خدا کی لعنت ہے اور خدا نے ان کے لیے رسواکن عذاب مہیا کر رکھا ہے۔)[۱۲]

ہندوستان میں چشتیہ سلسلے کے بانی سلطان المشائخ حضرت خواجہ معین الدین چشتی اجمیریؒ
(وصال ۱۲۳۶ء) کی درج ذیل رباعی زبان زد خاص و عام ہے:

شاہ ہست حسین و بادشاہ ہست حسین
دین ہست حسین و دین پناہ ہست حسین
سر داد، نہ داد دست در دستِ یزید
حقا کہ بنائے لا الہ است حسین

لیکن عزاداری امام حسین سے متعلق ان کے تمام احوال و آثار امتداد زمانہ کی نذر ہو چکے ہیں البتہ ان کے سلسلے کے بلند پایہ بزرگ حضرت بندہ نواز گیسو دراز (وصال ۱۴۲۲ء) کی محفل سماع میں عزائے حسینی کا ذکر ملتا ہے۔ یہ واقعہ ۱۰ محرم ۸۰۲ھ (۱۳ اگست ۱۴۰۰ء) کا ہے، یعنی اس وقت تک موصوف دہلی میں قیام پذیر تھے۔ دکن تشریف نہیں لے گئے تھے۔ واقعہ یوں بیان

کیا گیا ہے کہ روز عاشورہ حضرت خواجہ کے جماعت خانے پر معتقدین بڑی تعداد میں یکجا ہوئے،
قوال آئے اور ستار کے تاروں کو چھیڑنا شروع کیا۔ بعض مریدین موسیقی سے لطف اندوز ہورہے
تھے کہ حضرت خواجہ بندہ نواز نے ارشاد فرمایا: آج ہر شخص کو عاشورۂ محرم کی یاد منانا ہے۔ آج
کی سماع حضرت حسنین کی یاد میں ہوگی اور لوگوں کو گریہ کرنا ہوگا۔ انھوں نے کہا کہ غم کے موضوع
پر صوفیہ سماع کرتے ہیں۔ مُریدوں کو مُرشد کی تقلید کرنا چاہیے۔[۱۳]

شمال کی طرح دکن میں بھی اہل بیت اطہار کے دینی و مذہبی مباحث میں دلچسپی و
انہماک کے واقعات کثرت سے ملتے ہیں۔ لیکن دکن کی ابتدائی عزاداری کے نقوش فراہم نہیں ہوتے،
البتہ قرائن ہیں کہ دکن میں بہمنی دورِ سلطنت کے قیام سے عزاداری شروع ہوگئی تھی دکن میں
شمال کی طرح اہل تشیع پر مذہبی قدغن نہیں تھی۔ اہل تشیع تقیہ میں یقین نہیں رکھتے تھے۔ بہمنی سلطنت
کے ابتدائی دور سے ہی سادات و اہل تشیع کو احترام کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ محمد شاہ اوّل
(۷۵-۱۳۵۸ء) کی ماں ملکہ جہاں نے حج و زیارت کے لیے مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کے بعد
کربلائے معلیٰ اور نجف اشرف کا سفر کیا۔ حضرت علی اور امام حسین کے روضوں پر نذریں گزاریں۔
اور ان کے خدام، زوار اور سادات میں نقد و مال تقسیم کرایا۔ اس سے نتیجہ نکالنا غلط نہ ہوگا کہ
اس دور میں دکن میں عزاداری کی داغ بیل پڑ چکی تھی کیوں کہ یہ قیاس کرنا درست نہ ہوگا کہ والدۂ
سلطان کربلائے معلیٰ جاکر خدام، زوار اور سادات کی خدمت میں عطیے پیش کریں، روضۂ امام حسینؑ
پر نذریں گزاریں اور عشرۂ محرم میں امام حسینؑ کی یاد میں کچھ نہ کریں۔ لیکن اس دور کی عزاداری
کی نوعیت کا اندازہ نہیں ہوتا۔ ممکن ہے کہ نذر و نیاز تک محدود رہی ہو۔ محمد شاہ ثانی (۹۷-۱۳۷۸ء)
کے دور میں سابق کی فضا بحال رہی۔ اس کے بعد کے دور میں فیروز شاہ بہمنی (۱۴۲۲-۱۳۹۷ء)
کا "وکیل سلطنت" میر فضل اللہ انجو شیعی عقائد کا پابند ہی نہیں تھا بلکہ اہل تشیع کا سرپرست بھی
تھا۔ اس کے اثر و رسوخ کے ذکر سے صفحات لبریز ہیں۔ اس نے دکن میں اپنے ہم عقیدہ علما یکجا
کر لیے تھے جن سے ہزاروں روپوں کا سلوک کرتا تھا۔[۱۴] فیروز شاہ کی سادات نوازی کا یہ عالم
تھا کہ اس نے بہمنی شاہی دور کا چاندی کا پرانا تخت، جو تخت فیروزہ حاصل کرنے سے قبل
استعمال کیا جاتا ہے، گلواکر چاندی مستحق سادات میں تقسیم کرنے کے لیے سمندر پار بھیج دی۔[۱۵] ان

حالات میں قرین قیاس ہے کہ دکن میں دور محمد شاہ ثانی میں عزاداری ہوتی تھی۔ جو بعد کے ادوار میں عوامی مقبولیت حاصل کر گئی۔ شہاب الدین احمد شاہ اوّل (۸۲۵-۸۳۸ھ / ۱۴۲۲-۱۴۳۵ء) ایرانیوں کی طرح ہر سال ۲۱ مارچ کو "جشنِ نوروز" کیا کرتا تھا۔ اہلِ بیت اطہار کی طرف اس کی عقیدتمندی کا ذکر اس کے زمانۂ ولی عہدی سے ملتا ہے۔ اس نے منّت مانی تھی کہ:

"اگر بادشاہ ہوجاؤں گا تو اس گاؤں (خاناں پور) کا نام رسول آباد رکھوں گا اور سادات مدینہ منورہ اور کربلائے معلیٰ و نجف اشرف کے نام سے وقف کر دوں گا۔"[۱۶]

پھر سلطان ہونے کے بعد بقول فرشتہ:

"بادشاہ نے احمد آباد بیدر سے ایک منزل پر ناصر الدین کربلائی کو..... پانچ ہزار تنکے نقرئی خاص ان کے مصارف کے لیے اور بیس ہزار تنکے دوسرے کربلائی سادات کے لیے عنایت کیے۔"[۱۷]

احمد شاہ اوّل (۸۲۵-۸۳۸ھ / ۱۴۲۲-۱۴۳۵ء) کے دربار میں مشہور مرثیہ گو شیخ آذری (۱۳۸۲-۱۴۶۱ء) کی موجودگی بھی اس کے دور میں عزاداری کی دلیل ہے۔ سلطان کے درباری آداب کے مطابق 'شیخ آذری' جو غیر معمولی غیور و خوددار شخصیت کے شاعر تھے' زمین بوس ہو کر سلامی بجا لانے سے انکار کر کے خلعت و انعام ٹھکرا چکے تھے' سلطان نے بہ لطائف الحیل شیخ آذری کو تاریخ سلطنت بہمنی لکھنے کی خدمت تفویض کی' جو شاعر کی قدر افزائی کا بہانہ تھی۔ پروفیسر سیّد مسعود حسن رضوی ادیب لکھتے ہیں:

"ہفت اقلیم کے مولف نے لکھا ہے کہ ایک بزرگ سے منقول ہے۔ فرمایا کہ میں نے حضرت رسول اللہ کو ایک رات خواب میں دیکھا۔ اس نے پوچھا کہاں جاتے ہیں؟ یکایک حضرت میری طرف متوجہ ہوئے۔ فرمایا کہ آذری کی زیارت کے لیے۔ اس بیت کے صلے میں جاتا ہوں کہ اس نے میرے فرزند کے مرثیے میں لکھی ہے۔ وہ بیت یہ ہے:

"سوراخ می شود دلِ ما چوں گلِ حسین ہر جا کہ ذکر واقعۂ کربلا بود"[۱۸]

اس سے واضح ہے کہ دورِ سلطان احمد شاہ اوّل (۱۴۲۲-۳۴ء) سے دکن میں عزاداری کا باقاعدہ سلسلہ شروع ہوگیا تھا جن میں شیخ آذری کا کلام پڑھا جاتا ہوگا۔

احمد شاہ اوّل کے بعد اس کا بیٹا احمد شاہ ثانی (۱۴۳۶-۵۸ء) تخت نشین ہوا۔ اس کے دور میں ایرانی اثرات میں مزید اضافہ ہوا۔ کیوں کہ اس نے آفاقیوں سے قرابتیں کر لی تھیں۔ اس کی دو بہنیں شاہ خلیل اللہ کرمانی کے بیٹوں اور ایک بہن شاہ قلی سلطان سے منسوب تھی۔[19] احمد شاہ ثانی کے دورِ مسعود میں ایک شاندار عمارت "تختِ کرمانی" کے نام سے تعمیر ہوئی، جس کی ساخت کے متعلق پروفیسر یزدانی لکھتے ہیں:

"اس عمارت کے اندرونی حصے میں ایک بڑا ہال ہے، جسے ستونوں کے ذریعے تین حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ بیچ والے حصے میں لکڑی کا ایک منبر رکھا ہوا ہے، جسے محرم میں بعض شیعہ رسوم کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔"[20]

"تختِ کرمانی" کی ساخت سے اس کا عزاخانہ ہونا واضح ہے۔ پھر "محرم میں بعض رسوم کے لیے استعمال" کا مطلب عزاداری کے علاوہ اور کیا ہوسکتا ہے۔ خاص طور پر "تخت کرمانی" کی تعمیر سے صحیح طور پر نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ اس وقت تک دکن میں عزاداری عام ہوچکی تھی۔ بڑی تعداد میں لوگ یکجا ہوتے تھے، جن کے لیے ایک مرکزی جگہ کے طور پر "تخت کرمانی" کی تعمیر ہوئی۔ منبر کی موجودگی سے اندازہ ہوتا ہے کہ محض سوز خوانی یا نوحہ خوانی نہیں ہوتی تھی بلکہ منبر سے ذاکر بیان فضائل و مصائب بھی بیان کرتا تھا۔

احمد شاہ ثانی کے بعد اس کے بیٹے علاء الدین بہمنی کے عہدِ سلطنت میں خواجہ امداد الدین محمود گاواں کو مرکزی حیثیت حاصل ہوئی۔ اس نے کئی سلاطین کے عہد دیکھے۔ اس کے عہد میں عزاداری کے ذریعے سپہ گری، شمشیر زنی، جسمانی ورزش اور دیگر مردانہ مشاغل میں لوگوں کا انہماک بڑھا۔ پروفیسر ہارون خاں شیروانی لکھتے ہیں:

"نوجوانوں کو جسمانی، روحانی اور سماجی تعلیم دی جاتی تھی۔ اگرچہ ان تعلیموں کی سرگرمیاں زیادہ تر محرم کی تقریبوں سے منسلک ہوتی تھیں، جن کی تیاری میں یہ لوگ منہمک رہتے تھے۔ لیکن ان میں داخلے اور شریک ہونے کے لیے

کسی مذہب و ملت کی قید نہیں تھی اور بغیر کسی امتیاز کے ہر فرقے اور
عقیدے کے لوگ اس میں شامل ہوتے تھے۔" [۲۱]

اسی انہماک نے عزاداری کو مقامی رنگ میں رنگ دیا۔ ڈاکٹر رشید موسوی لکھتے ہیں:

"تعزیے اور محفلوں کے علاوہ دکنی ہند کے محرم کی ایک اہم خصوصیت یہ
بھی تھی کہ سوانگ بھرے جاتے اور گروہ منظم کیے جاتے جو امام کے نام سے
بنائے جاتے تھے۔ جیسے بھانڈ اور زنگی۔ زنگی حبشیوں کا روپ بھرتے تھے۔
گروہ کئی قسم کے ہوتے تھے۔ سوانگ ریچھ، لنگور اور شیر کے بھرے جاتے
تھے۔ شیر حضرت علی، شیر خدا، اسد اللہ الغالب کے نام سے اور ریچھ لنگور
وغیرہ منت کے طور پر بنتے۔" [۲۲]

علاء الدین بہمنی کے دور میں تیمور گورگان کے بیٹے شاہ رُخ (۱۴۰۵-۴۷ء) کا سفیر کمال الدین الرزاق (وفات ۱۴۸۲ء) دکن آیا۔ اس کے رکاب میں بیدر اور وجیا نگر کے سفرا بھی اپنے اپنے حکمرانوں کے تحائف لے کر گئے لیکن موسم کی خرابی کی بنا پر جہاز سمندر میں پھنسا رہا کہ محرم شروع ہوگیا۔

"عبدالرزاق لکھتا ہے کہ ہم نے محرم کا چاند دریا میں دیکھا۔ جہاں ہماری کشتی
چند روز دریا میں لنگر انداز رہی۔ وہیں رسم عزا اور مرثیہ خوانی سید الشہدا
امام حسین علیہ السلام ادا ہوئی۔ پھر ہم مسقط پہنچے۔" [۲۳]

یہ واقعہ محرم ۸۴۸ھ (۱۴۴۴ء) کا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس وقت تک دکن میں عزاداری کا عام رواج ہو چکا تھا لیکن اہم پہلو یہ ہے کہ دکن میں عزاداری کو نوجوانوں کی جسمانی، روحانی اور سماجی تعلیم کے طور پر برتا جاتا تھا۔ یہ محض فرض ادائیگی تک محدود نہ تھی۔ دوم، یہ کہ عزاداری کے ذریعے تعلیم کے دروازے بغیر کسی امتیاز کے تمام فرقوں اور عقیدوں کے ماننے والوں کے لیے یکساں طور پر کھلے ہوئے تھے اور مختلف فرقوں اور عقیدوں کی جذباتی ہم آہنگی سے فرائض عزاداری ادا کرتے تھے۔ اس لیے بہمنی سلطنت کے خاتمے (۱۴۹۲ء) کے بعد ان کی جانشین خود مختار سلطنتیں قائم ہوئیں تو انھیں بھی بہمنیوں کی تہذیبی و ثقافتی روایتیں ورثے میں

ملیں جن میں عزاداری کو کلیدی اہمیت حاصل تھی۔ ان خود مختار سلطنتوں میں مختلف فرقوں اور عقیدوں کے لوگوں کے درمیان وسیع المشربی وہم آہنگی کے ساتھ عزاداری کو عروج حاصل ہوا۔ ان خود مختار سلطنتوں میں برار کی عماد شاہی اور بیدر کی برید شاہی سلطنتیں قلیل العمر ثابت ثابت ہوئیں۔ البتہ احمد نگر کی نظام شاہی، بیجاپور کی عادل شاہی اور گول کنڈہ کی قطب شاہی سلطنتیں تہذیبی و ثقافتی کارناموں کے لیے ممتاز ہیں۔ ان میں عزاداری خوب خوب پھلی اور پھولی۔

عزاداری کو سماجی زندگی میں کلیدی اہمیت حاصل ہوئی تو اس کے سرچشمے درباروں کے حصار شکست کر کے عوام الناس سے وابستہ ہو گئے۔ قدر افزائیوں نے درباری متقدات کو عوامی زندگی کا جزو بنا دیا۔ ہندو، مسلمان، سنی، شیعہ سب مل کر عزاداری کرنے لگے۔ مجالس عزا میں مختلف مذہب وملت، عقائد و متقدات اور سماجی مراتب کے افراد یکجا ہونے لگے۔ تہذیبی اور ثقافتی آمیزش کا اشاریہ تیار ہونے لگا۔ یہ دلچسپ حقیقت ہے کہ دکن کا اولین اُردو مرثیہ سنی عقائد کے شاعر شاہ اشرف بیابانی کا "شہادت نامہ نوسرہار" ہے جو ۹۰۹ھ-۱۵۰۳-۰۴ء) کی تصنیف ہے۔

اُردو مرثیہ کے ماہرین میں ڈاکٹر مسیح الزماں[۲۴] اور ڈاکٹر رشید موسوی[۲۵] اسے مرثیے کی بجائے "شہادت نامہ" قرار دینے پر مصر ہیں۔ حالانکہ اُردو شاعری کے کسی دور میں شہادت نامے کو صنفِ سخن کا درجہ حاصل نہیں ہوا ہے۔ اُردو میں بعض دیگر اصناف سخن کے برعکس مرثیے کی شناخت ہیئت کی بجائے موضوع کے اعتبار سے ہوتی رہی ہے۔ بیانِ شہادت مرثیے کا موضوع ہے۔ اس لیے "شہادت نامہ" کو مراثی سے مختلف صنفِ سخن قرار دینا درست نہیں ہے۔ یہ درست ہے کہ گذشتہ دو صدیوں سے اُردو مراثی کی ہیئت مسدس میں متعین ہوگئی ہے لیکن قدیم دور میں متعین و مقرر نہیں تھی۔ اس میں مختلف ادوار میں تبدیلی و ترمیم ہوتی رہی ہے۔ قدیم اُردو مراثی، قصیدہ و مثنوی کی طرز پر مفردہ یا دوسری صورتوں میں مستزاد، مثلث، مربع، مخمس، مسبع، مثمن، متسع، معشر، ترکیب بند، ترجیع بند وغیرہ میں لکھے جاتے تھے۔ مسدس کی تخصیص اُردو مراثی کے "دورِ عروج" میں ہوتی ہے۔ ہمارے نزدیک "نوسرہار" موضوع اور ہیئت دونوں

اعتبار سے اُردو مرثیہ ہے۔

نوسرہار کا اولین تعارف ڈاکٹر محی الدین قادری زور نے پیش کیا تھا۔ لیکن اس کا متن ہنوز غیر مطبوعہ ہے۔[۲۹] اس کا پہلا مبسوط تعارف ڈاکٹر نذیر احمد کی بدولت ممکن ہو سکا۔ موصوف لکھتے ہیں :

"اشرف کی مثنوی سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اپنے دَور کی زبان پر استادانہ عبور رکھتا تھا۔ محاورے اور روزمرہ کا کثرت استعمال اس امر کا بیّن ثبوت ہے اشرف کے یہاں جتنے محاورے استعمال ہوئے ہیں، اتنے بعد کے ادوار کے مصنّفوں کے یہاں نہ مل سکیں گے۔"[۳۰]

سیّد شاہ اشرف بیابانی (۹۳۵ - ۸۶۴ھ/۱۵۲۸ - ۱۴۵۹ء) کا مولد قند آباد ان تھا۔ سیّد شاہ ضیاء الدین رفاعی بیابانی کے بڑے صاحبزادے تھے۔ انہی سے تعلیم و تربیت حاصل کی۔ حقائق و معارف سے واقف ہوئے۔ ۸۹۵ھ/ ۱۴۸۹ء میں خلافت اور ۹ ۹ھ/ ۱۴۸۹ء میں سجادہ نشینی حاصل ہوئی۔ اسی سال (۱۴۸۹ء) "نوسرہار" کی تصنیف کی۔ اس کے علاوہ دو تصانیف دستبرد زمانے سے محفوظ رہ کر ہم تک پہنچی ہیں۔ "لازم المبتدی" اور "واحد باری"۔ "لازم المبتدی" میں زن وشو سے متعلق فقہی مسائل بیان کیے گئے ہیں۔ واحد باری اُردو میں عربی فارسی کی منظوم لغت ہے جو "خالق باری" کی روایت تازہ کرتی ہے۔ شاہ اشرف بیابانی نے "لازم المبتدی" اور "واحد باری" کے مقابلے میں "نوسرہار" کو زیادہ اہمیت دی ہے۔ اس کا موضوع واقعہ کربلا شہادت امام حسین ہے :

بازاں کیتا ھندوی میں | قصہ مقتل شاہ حسین

اس کو اپنے کمال فن کے اظہار کا ذریعہ سمجھتا ہے، جس سے مصنف کا نام روشن ہوگا :

سونے کے جیسوں کھوٹی نگھر | ہیرے مانک موتی جڑ
ایک ایک بول مانک مول | سیم ترازو میں بھیں تول
بند پرانی سونے تار | لیں ہووا نوسرھار
ہر ہر مصرے باندے لڑ | رتن پدارت مانک جڑ

اے نو ہاہاں نوسرہار   قیمت اس کی لاکھ ہزار

مصنف اس کی زبان کو ہندوی کہتا ہے۔ اس دور تک ہر زبان کے لیے گجری یا دکنی کا لفظ استعمال نہیں ہوتا تھا۔ نام اور سنہ تصنیف وغیرہ تفصیلات باب ہشتم کے آخر میں کرتا ہے، مُلاحظہ ہو:

بازاں جو کہ تاریخ سال
بعد از نبی ہجرت سال
نوسو ہوئے اگلے نو
یہ دکھ لکھیا اشرف کو
ناتو دھریا اس نوسرہار
دے تب یہ دکھ کا بھار
ایک ایک بول یہ موزوں آن
نقر قر ھندوی سب بکھان

"نوسرہار" نام رکھنے کا سبب یہ ہے کہ اس میں نو ابواب ہیں۔ جس میں ہر ایک انمول ہار کی حیثیت کا مالک ہے۔ ابواب کو بیس فصلوں میں تقسیم کیا گیا ہے ابواب کے عنوات عام رواج کے مطابق فارسی میں ہیں۔ اشرف نے "نوسرہار" میں واقعۂ کربلا اور شہادت امام حسین کا غیر معتبر بیان کیا ہے۔

"نوسرہار" میں سراپا نگاری کی بہترین مثالیں ملتی ہیں خاص طور پر ایک موقع پر ایک خاتون کے حُسن وجمال کی تصویر بھی کی گئی ہے جو دیگر مراثی میں نظر نہیں آتی۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں:

زینب اہے اس کا نام   نین سلونے جیوں بادام
از حد صاحبِ حُسن و جمال   زیبا موزوں صورت حال
ماتھا جانوں سورج باٹ   یا کے جانوں چاند للاٹ

دانت بتیسی تیسی جان　　جیسے بیر نیہ کیری کھان
امرت گھولے سونا باٹے　　جو کوئن دیکھن بھول جائے

اس خاتون کردار کا نام زینب ہے، جو غیر تاریخی ہے۔ اس کردار کو بعضوں نے زینب بنت علی کے نام سے مخلوط کیا ہے، جو غیر صحیح ہے۔ محاکات نگاری کی ایک مثال شہادت امام حسین کے بیان میں ملاحظہ ہو:

گگن اس دکھ اٹھ کر نباس　　گرج رہیا اب حرم اکاس
اس دکھ نیلا ہریا ہوئے　　نیر بہائے چندر روئے
ایسا ہوا خوں انبار　　دھرتی سہ نہ سکی بہار
لے کے لے لیا گگن پر　　گگن سارا لوہو بھر
دوکنہ لنکا پکڑی آگ　　جل بل کوئلہ ہوئی ہلاک

اس میں مقامی اثرات نمایاں ہیں۔ شاعر نے فضا کی المناکی بیان کرنے میں لنکا کا جل کر کوئلہ ہونا لکھا ہے۔ کوئل دکھ میں سیاہ کپڑے پہنتی ہے، ہرن کالا ارن اوڑھتا ہے۔ گگن آکاش، چندر، مدھومتی سب اس سانحۂ عظیم سے متاثر ہوتے ہیں۔ اگر "نوسرہار" کی محاوراتی زبان پر نظر کی جائے تو متعدد ایسے محاورے نظر آئیں گے جو عصر حاضر میں بھی مروّج ہیں۔ مثلاً وقت آنا، اٹھ جانا، غم کھانا، خوش کرنا، امید باندھنا، ہاتھ ملنا، بال بیکا کرنا، آسمان ٹوٹ پڑنا، ڈانواں ڈول ہونا، تول کرنا، جیسا کرنا ویسا بھرنا، باٹ دیکھنا، آس پکڑنا وغیرہ۔ بعض اوقات رنگینیت بھی برقرار ہے۔ مثلاً ناؤں لینا (یاد کرنا)، کیاموں لے کر جینا (کسی طرح زندگی بسر کرنا) سر سے چھتر ڈھلنا (بے سہارا ہونا) وغیرہ۔

قدیم اردو کے لسانی مطالعے کے لیے "نوسرہار" میں کئی باتیں خصوصی طور پر توجہ طلب ہیں۔
"اہے" بہ معنی ہے، سندھی اور اودھی میں مستعمل ہے۔ شاہ اشرف کہتے ہیں۔

زینب اہے اس کا نام

اسی طرح "ان" سے جمع بنانے کا رواج دکن میں قدیم سے ہے۔ کتاباں، لوگاں، مرداں دھاتاں وغیرہ۔ "نوسرہار" میں اس قاعدے سے بھی جمع بنائی گئی ہے لیکن زیادہ تر "وں"

سے جمع بنائی گئی ہے۔ مثلاً موتیوں، دنبالوں، آنکھوں، یاروں وغیرہ۔ اسی طرح قدیم اُردو میں ماضی مطلق بنانے میں عام طور پر علامت مصدر گرانے کے بعد "یا" جوڑ دیا ہے۔ مثلاً دیکھنا کی بجائے دیکھیا، پڑھنا کی بجائے پڑھیا وغیرہ۔ لیکن اس کے برعکس "نوسرہار" میں "لاگنا" سے "رودن لاگا"، "لرزن لاگا"، "کرنیں لاگا" وغیرہ بھی ملتے ہیں۔

مجموعی اعتبار سے کہا جاسکتا ہے کہ شاہ اشرف کے طرزِ فکر، اندازِ بیان، لب و لہجہ، ذخیرۂ الفاظ، اوزان، تشبیہہ و استعارہ، رمز و کنایہ پر قدیم ہندوستانی شعری روایات کے گہرے اثرات ہیں۔ حتیٰ کہ عربی و فارسی کے الفاظ و علائم بھی کیسریا بانا پہنے، قشقہ کھینچے، دیر میں بیٹھے نظر آتے ہیں۔ فارسی تہذیبی و فکری اثرات دبے دبے سے رہتے ہیں۔ اسی ہندوی روایت کی مزید تجدید و توسیع دکنی کی گہری روایات میں ملتی ہے۔ بہمنی دور کا تقریباً تمام ادب اسی رنگ میں نہایا ہوا ہے۔ بیجاپور میں بھی وہی رنگ ڈھنگ تھا البتہ قطب شاہیوں نے فارسی طرزِ احساس کو زندہ کیا۔

شاہ اشرف کی "نوسرہار" کے بعد دکنی مراثی کی تاریخ میں دوسرا اہم نام شاہ برہان الدین جانم (م۔ ۹۵۰/۱۰۸۲ء) ہے[۲۲] جن کو بعضوں نے اُردو کا پہلا مرثیہ نگار قرار دیا ہے۔ یہ اور اس کے بعد کے مراثی کے جو نمونے ملتے ہیں، وہ اس دور کی یادگار ہیں جب بہمنی حکومت ٹکڑوں میں تقسیم ہوگئی۔ گولکنڈہ کے قطب شاہی اور عادل شاہی (۱۴۸۲ء اور اس کے بعد) درباروں میں شاعروں کا جمگھٹا رہتا تھا۔ اس زمانے کے مرثیہ نگاروں میں گولکنڈہ کے محمد قلی قطب شاہ، وجہی، غواصی، عبداللہ قطب شاہ کاظم اور بیجاپور کے علی عادل شاہ، ہاشمی، سیوا اور مرزا کے مراثی ہمارے سامنے ہیں۔ ان درباروں کی حوصلہ افزائی اور سرگرمیوں سے نہ صرف مرثیہ گوئی کا عام رواج ہوا بلکہ شاہی، مرزا اور کاظم وغیرہ متعدد ایسے شاعر بھی ہوئے جو صرف مرثیہ ہی کہتے تھے۔ مرزا نظام الدین نے "حدیقۃ السلاطین" میں عزاداری سے متعلق رسوم اور تقریبات کا تفصیل سے ذکر کیا ہے، اس دور کے سب سے ممتاز مرثیہ گو ہاشم علی برہان پوری ہیں، جن کے مراثی کا ردیف وار مجموعہ "دیوانِ حسینی" ہے۔ اس کا ایک قلمی نسخہ اڈنبرا یونیورسٹی کے کتب خانے میں موجود ہے۔

شمالی ہند میں اب تک دستیاب مراثی میں قدیم ترین اُردو مراثی کا ایک ضخیم مجموعہ پروفیسر سید مسعود حسن رضوی مرحوم (لکھنؤ) کے ذاتی ذخیرۂ کتب میں محفوظ ہے۔ اس کے دو نسخے ہیں۔ ایک نسخہ کامل ہے جس کا سرورق غائب ہے۔ دوسرا ناقص الاوّل و آخر ہے۔ دو مختلف نسخوں کی موجودگی سے ظاہر ہے کہ یہ کوئی مستقل کتاب ہے لیکن سرورق غائب ہونے کی بنا پر مصنّف (مرتب، مولف) اور کتاب کا نام معلوم نہیں۔ البتہ نسخہ کامل کے آخر میں درج ذیل ترقیمہ ہے:

"تمام شد ایں بیاض بروز سہ شنبہ تاریخ یازدہم ربیع الثانی ۲۰ جلوس محمد شاہ بادشاہ غازی بہ دستخط نقیر حقیر محمد مراد۔" [۲۹]

اس سے دو باتیں واضح ہوجاتی ہیں۔ اولاً یہ کہ اس مجموعے کا کاتب محمد مراد ہے اور ثانیاً یہ کہ اس کی کتابت جلوس محمد شاہ کے بیسویں سال میں ہوئی تھی جس کی صحیح تاریخ کتابت سہ شنبہ ۱۱ ربیع الثانی ۱۱۵۱ھ / ۱۸ جولائی ۱۷۳۸ء ہوئی۔

اس بیاض کے مراثی کی مجموعی تعداد ایک سو پچاس ہے۔ جن میں صلاح کے اٹھ اور قربان علی کے پانچ مرثیے ہیں۔ قاسم، خادم، سعید اور ہدایت کے تین تین۔ کلیم، محب، صادق کے دو دو مرثیے ہیں اور بعضوں کا ایک ایک اور بعض بغیر کسی تخلص کے ہیں۔ جن کے مصنّفین کا نام یا تخلص معلوم نہیں ہوتا ہے۔ ان مرثیہ نگاروں کے متعلق زیادہ معلومات حاصل نہیں ہیں، لیکن یہ مرثیے بلاشبہ اس دور کی یادگار ہیں، جب اُردو زبان کا نام اُردو نہیں پڑا تھا بلکہ ہندی اور فارسی کی آمیزش سے جو زبان وجود میں آرہی تھی زبانِ ریختہ" کہلاتی تھی۔ اس لیے پروفیسر مسعود حسن رضوی ادیب ان مراثی کو اُردو مراثی کی بجائے "مراثی ریختہ" کہنا زیادہ درست قرار دیتے ہیں۔ یہ اسی طرح کی زبان ہے، جو امیر خسرو (م۔ ۷۲۵ھ / ۱۳۲۴ء) کی جانب منسوب ہے، جس میں ہندی اور فارسی سے مرکب زبان کا استعمال ہوا ہے۔ ڈاکٹر نذیر احمد نے مراثی ریختہ کے طرز کی زبان کا زمانہ ۸۰۔۹۶۳ھ / ۷۲۔۱۵۵۰ء) قرار دیا ہے۔ [۳۰] پروفیسر مسعود حسن رضوی ادیب نے "مراثی ریختہ" کی زبان کا میر جعفر زٹلی (م۔ ۱۱۲۴ھ / ۱۷۱۱ء) کی زبان سے تقابلی مطالعہ کرنے کے بعد دو ٹوک فیصلہ صادر کیا ہے:

"یہ مرثیہ گو میر جعفر زٹلی سے قدیم ترین اور گیارھویں صدی ہجری اور سترھویں

صدی عیسوی کے نصف آخر میں گزرے ہیں۔ ان کے مرثیے شمالِ ہند کی قدیم ترین نظمیں ہیں"[۴۱]

ان میں سے ہر ایک مرثیہ گو کے کلام سے مثالیں پیش کرنا مناسب نہ ہوگا۔ البتہ مشتے نمونہ از خروارے صلاح کے چند ایسے مراثی کے دو دو اشعار ذیل میں نقل کیے جاتے ہیں، جن میں فارسیت کا غلبہ ہے اور اردو قواعد کے خلاف افعال، روابط، حروف معنوی وغیرہ کا استعمال ہوا ہے۔ ان میں بعض مراثی میں فارسی کے فقروں اور جملوں کا بے ساختہ استعمال ہوا ہے۔ صلاح نے بسا اوقات اپنے مراثی میں فارسی مصادر، فعل، حروف معنوی، بلکہ فارسی فقروں کا بے محابا استعمال کیا ہے۔ مثالیں ملاحظہ ہوں :

اے محبان بے سبب مارا گیا سلطاں چرا ۔۔۔ خاندانِ احمد مرسل ہوا ویراں چرا
شاہ مرداں کے پسر کوں با ہوادرانِ او ۔۔۔ تشنہ لب در کربلا مارے ہیں مرداں چرا

محرم آمد و لیا مصیبت ہائے افزوں را ۔۔۔ محبّان چشم سوں جاری کرو دریائے جیحوں را
دیا ہے تخت خود برباد زیں ماتم سلیماں نے ۔۔۔ کیا اندوہ گیں آں سوز نے موسیٰ و ہاروں را

دہا آیا رسید ایّام آہ از دل کشیدن ہا ۔۔۔ ہوا لازم دریں ماتم گریباں را دریدن ہا
خلف ساقیٔ کوثر کا گیا تشنہ دہاں جگ سوں ۔۔۔ رہا بہر محبان تا قیامت لب گزیدن ہا

آیا محرّم در جہاں دل سوں اُٹھا ہو نالہ ہا ۔۔۔ از آتش آہ و فغاں برلب پڑا تبخالہ ہا
آنہا کہ برآل عبا کردند ایں جور و جفا ۔۔۔ دوزخ موں سرگرداں پھریں جوں شعلہ جوّالہ ہا

آشوب رستخیز اٹھا ہے زکائنات ۔۔۔ گویا کہ صبح حشر د میدن گرفت باز
شمشاد بوستان رسالت کے سوگ میں ۔۔۔ گلشن موں قدّ سرو خمیدن گرفت باز

شمالی ہند میں مرثیہ نگاری اور عزاداری کے واضح نقوش عہد اورنگ زیب عالمگیر (۱۶۵۸ء۔۱۷۰۷ء) سے ملتے ہیں۔ عالمگیر کی مذہبی سخت گیری اور دوسروں کے عقائد کی مخالفت کی داستانیں عام ہیں۔ لیکن اس حقیقت کا اظہار دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ اس کے عہد حکومت سے شمالی ہند کا ایک اہم اُردو مرثیہ دستیاب ہوتا ہے۔ جس کا مصنف شیعی عقائد یا صوفی صافی مسلک کا شاعر نہیں بلکہ راسخ العقیدہ اہل سنت والجماعت ہے جو نہ صرف چار یار کی مدح کرتا ہے بلکہ شہادت امام حسین کے بیان میں کہتا ہے:

پیغمبر بھی آئے محمد کے سات   کیا غم وزاری اور ماتم کی بات
چار یارو (ں) نے آکے زاری کیا   بہت غم انھوں نے یہ بھاری کیا

اس سے واضح ہوتا ہے کہ اس دور تک عزاداری عوامی زندگی میں شامل ہو چکی تھی، جس میں کسی مخصوص فرقے یا مذہب کی تخصیص نہیں تھی۔ شیعوں کی اکثریت یا مساوی آبادی کی بستیوں میں ہی نہیں بلکہ سہارن پور کی طرح کی بستیوں میں جہاں شیعوں کی آبادی برائے نام تھی، عزاداری کا عام رواج تھا۔ اس کا ثبوت مرثیے کے سبب تالیف میں بھی ملتا ہے:

بعضے مرداں یوں کہا آئے کر   اگر ہووے تم سے کرو یہ ذکر
کہ شاہزادے دیں کے نبی کے ہیں آل   انھوں نے سیتی ہے دین قائم بہ حال
یہ غربت انھوں نے ظلم ظالماں   کہو جنگ نامہ بہ ہندی زباں

یہاں "بعضے مرداں" میں شیعوں کے علاوہ دوسرے عقائد کے عزادارانِ حسین کی جانب اشارہ ہے، اس سے واضح ہوتا ہے کہ دکن کی طرح شمال میں بھی ابتدا سے عزاداری شیعوں تک محدود نہ تھی بلکہ اس کی خشتِ اوّل ہی سیکولر بنیادوں پر رکھی گئی تھی۔ مرثیے کو شیعوں کی چیز قرار دینے والوں کے لیے جائے عبرت ہے کہ اب تک کے دستیاب دونوں اولین شہادت نامے (نوسرہار اور عاشورہ نامہ) کے مصنف اہل سنت والجماعت میں سے ہیں۔ اس سنی العقیدہ مرثیہ نگار روشن علی سہارنگ پوری (سہارن پوری) کے "عاشور نامہ" کی ترتیب واشاعت کا سہرا ڈاکٹر مسعود حسین خاں کے سر ہے جنھوں نے اسے "قدیم اُردو" علی گڑھ یونیورسٹی کے جلد چہارم ۱۹۷۲ء میں شائع کر دیا۔ حالانکہ اس کے معاون مرتب سید سفارش حسین نے اس کے

قبل اپنی کتاب "اُردو مرثیہ" میں پھر ایک مختصر مضمون میں اس کا ذکر کیا تھا لیکن موجودہ صورت میں "عاشور نامہ" جسے مصنف "جنگ نامہ" بھی کہتا ہے، ڈاکٹر مسعود حسین خاں کے گرانقدر مقدمہ و حواشی کی بدولت تاریخی دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے۔ موصوف نے اس کی تاریخ تصنیف ۱۲ صفر ۱۱۰۰ھ (۲۶، نومبر ۱۶۸۸ء) قرار دی ہے۔ یہ مثنوی کی بحر میں ہے، اشعار کی تعداد ۴۴ ۲،۵ ہے۔ اس کی ادبی اور لسانی اہمیت کے متعلق ڈاکٹر مسعود حسین خاں لکھتے ہیں:

> "عاشور نامہ ادبی لحاظ سے جس قدر ساقط الاعتبار ہے، لسانی لحاظ سے اسی قدر اہم دستاویز ہے۔ ...... عاشور نامہ ایک ایسے شخص کی تصنیف ہے، جو نہ صرف کم علم ہے بلکہ فن شعر کے اسالیب سے خاصا ناواقف بھی۔ اس کے پیش نظر اس کے قصباتی قارئین اور سامعین ہیں اور زیر قلم ایک قصباتی لہجہ اور محاورہ۔"[۴۳]

ان اولین مراثی پر نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ شمالی ہند کی روایت سے مختلف نہیں ہیں۔ البتہ لسانی محاوروں پر اختلافات نظر آتا ہے۔ شمالی ہند کے مراثی پر فارسی کی شعری روایت کا اثر ہے اور دکن میں مقامی اثرات کارفرما ہیں۔ شمالی ہند میں اُردو ادب کی باقاعدہ تاریخ عہد محمد شاہ سے شروع ہوتی ہے تو اس دور میں کئی مرثیہ نگار بھی نمایاں ہوتے ہیں۔ آبرو، یک رنگ، حاتم، مسکین، حزین اور غمگین۔ ان کے علاوہ ایک اہم ترین نام فضل علی فضلی ہے، فضلی کی "کربل کتھا" یعنی "دہ مجلس" اہل اردو کے لیے عنقا تھی۔ اس کی تلاش و تحقیق کا شرف پروفیسر خواجہ احمد فاروقی کو حاصل ہوا، جنھوں نے ہیمبرگ (جرمنی) میں پرشا کی اسٹیٹ لائبریری کے ذخیرہ اشپرنگر سے اس نادر نسخے کو (جس سے اب تک چشم مغرب روشن تھی اور جس کو ہندوستان کی متاع بازیافت کہنا چاہیے)[۴۴] حاصل کر کے اپنے گراں قدر مقدمہ اور مبسوط حواشی کے ساتھ شعبۂ اُردو دہلی یونیورسٹی سے مارچ ۱۹۶۱ء میں شائع کیا۔ "کربل کتھا" کی تصنیف ۱۱۴۵ھ (۳۳-۱۷۳۲ء) اور نظر ثانی ۱۱۷۰ھ (۵۷-۱۷۵۶ء) میں ہوئی[۴۵] جو عشرۂ عزا میں پڑھنے کے لیے لکھی گئی تھی۔ حالانکہ یہ نثری کتاب ہے لیکن اس میں فضلی نے اپنے کئی مرثیے بھی شامل کیے ہیں۔ حضرت زینب کے بین پر مشتمل ۲۳ بندوں کے مرثیے کے ابتدائی بند ملاحظہ ہوں:

شہ کے جب حلق پر چلا خنجر | بہبہا ہوئے کر بہا خنجر
گھوڑا دیکھا کہ کیا کیا خنجر | کیا خداوند کا سر جدا خنجر

لاشے کے گرد تب تصدق ہو | چاٹتا تھوتھنی سے لوہو کو
آنکھیں مل شہ کے تلوؤں پر رو رو | کہتا بیری مرا ہوا خنجر

میں یہ گھوڑا ہوا نگوڑا اب | کس کا کہلاؤں گا میں گھوڑا اب
شیشۂ دل مرے کوں پھوڑا اب | سنگ دل ہائے شمر کا خنجر

قشقشہ چوٹی کوں کر لہو میں لال | دانتوں سیتی کھسوٹتا تھا بال
ٹاپوں سے خاک سر کے اوپر ڈال | کہتا تھا ہائے کیا کیا خنجر

میرے خداوند کوں دو ٹکڑے کیا | پشت زیں میرا اُس سے خالی رہا
میرا خداوند میرے سر سے اوٹھا | مجھ کو خداوند بن گیا خنجر

فضلی کا ایک اور مکمل مرثیہ پروفیسر سید مسعود حسن رضوی ادیب مرحوم کے ذاتی ذخیرے میں بھی ہے، جسے مالک رام نے تحریر شمارہ (۱۹۶۷ء) میں شائع کر دیا ہے۔ یہ مرثیہ مربع ہے۔ اور پندرہ بند پر مشتمل ہے۔ پہلا بند یہ ہے :

کربلا میں کیسا پڑا گھمسان ہے | عابدیں جس دکھ سیتی گریان ہے
فاطمہ کا جان یو بے جان ہے | آج شب کا دیکھو مہمان ہے

مذکورہ اُردو مراثی اولین نقوش کی حیثیت رکھتے ہیں، انھی سے عہد میر و سودا میں تعمیر و تشکیل کے لیے مسالے تیار کیے گئے۔ لکھنؤ میں ابتداءً حیدری، سکندر، افسردہ، احسان پھر دلگیر، ضمیر، خلیق، فصیح وغیرہ نے خاکے تیار کیے، جس پر انیس، دبیر، تعشق، عشق،

مونسؔ، اوجؔ وغیرہ نے جذبات انسانی کا حسین تاج محل تیار کر دیا جس کی مثال دنیائے مراثی کی تاریخ میں نہیں ملتی۔ ◆◆

حواشی

۱۔ اس سے قبل میرا ایک مضمون "اُردو مراثی کے اوّلین نقوش" کشمیر یونیورسٹی کے مجلہ "بازیافت" مارچ ۱۹۸۲ء میں شائع ہو چکا ہے۔ اب اس کے بعض مندرجات میرے نزدیک غیر صحیح ہیں۔ لیکن ان کا حوالہ تحقیقی مقالوں، کتابوں اور مضامین میں اکثر دیکھنے کو ملتا ہے، جس سے مجھے شدید ذہنی کوفت ہوتی ہے۔ اس لیے مقالہ دوبارہ لکھ ڈالا کہ میرے حوالے سے غلط معلومات عام نہ ہوں۔ (ج۔ ر)

۲۔ افضال حسین : لبرٹی اینڈ رسٹین، اے اسٹڈی آف شیعہ ازم ان مغل نوبلٹی، مشمولہ انڈین ہسٹری کانگریس پروسیڈنگ ۱۹۸۱ء، ص ۲۷۷

۳۔ کامل ابن اثیر، ج ۳، صفحات ۴۵، ۴۶، ۳۸۱

۴۔ منہاج سراج : طبقات ناصری، صفحہ ۲۹

۵۔ محمد قاسم ہندو شاہ فرشتہ : تاریخ فرشتہ (اُردو) ج ۱، ص ۱۴۴

۶۔ سیّد اطہر عباس رضوی : ہسٹری آف اثنا عشری شیعزان انڈیا، ج ۱، ص ۱۴۴

۷۔ منہاج سراج : طبقات ناصری، ص ۹۰، ۱۸۹

۸۔ ایضاً، ص ۷۵، ۱۷۴، ۲۴۹

۹۔ استخوان دہلوی، بساتین الانس بحوالہ ہسٹری آف اثنا عشری شیعزان انڈیا، ج ۱، ص ۲۹۲

۱۰۔ لطائف اشرفی، ج ۲، ص ۲۶۸

۱۱۔ ایضاً

۱۲۔ قرآن، الاحزاب، ۳۳/۵۷

۱۲ - جوائد الکلم، ص ۲۰۶

۱۳ - عبدالمجید صدیقی : تاریخ دکن عہد وسطیٰ، ص ۹۳

۱۴ - ہارون خاں شیروانی : دکن کے سلاطین بہمنی (انگریزی)، ص ۱۴۹

۱۵ - سید علی بلگرامی : تاریخ دکن حصہ اوّل، ص ۱۴۲

۱۶ - محمد قاسم ہندوشاہ فرشتہ (اُردو ترجمہ طالب) ج ۳، ص ۱۳۸

۱۷ - سید مسعود حسن رضوی ادیب : ایران میں عزا داری، ص ۱۶۲

۱۹ - ہارون خاں شیروانی : دی بہمنیز آف دکن، ص ۲۲۴

۲۰ - یزدانی ، بیدر، اٹس ہسٹری اینڈ مانومینٹس، ص ۱۰۰

۲۱ - ہارون خاں شیروانی : دی بہمنیز آف دکن، ص ۲۱۸

۲۲ - رشید موسوی : دکن میں مرثیہ اور عزاداری، ص ۵۸

۲۳ - عبدالجبار خاں، محبوب الوطن، ص ۲۰۹

۲۴ - مسیح الزماں : اردو مرثیے کا ارتقاء، ص ۲۰

۲۵ - رشید موسوی : دکن میں مرثیہ اور عزاداری، ص ۶۲

۲۶ - نوسرہار کی ترتیب و تحقیق پر ڈاکٹر زینت ساجدہ نے ڈاکٹر مسعود حسین خاں کی نگرانی میں تحقیقی مقالہ تیار کر کے عثمانیہ یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری لی ہے لیکن ان کا تحقیقی مقالہ اور "نوسرہار" کا متن ہنوز غیر مطبوعہ ہے۔ (ج۔ر)

۲۷ - نذیر احمد : نوسرہار، مصنّفہ اشرف یعنی واقعۂ کربلا پر ایک قدیم دکنی مثنوی، اُردو ادب علی گڑھ، ج ۲، ستمبر ۱۹۵۷ء

۲۸ - رفیعہ سلطانہ : اُردو نثر کا آغاز و ارتقاء، ص ۱۹۱

۲۹ - سید مسعود حسن رضوی ادیب ، شمالی ہند کی قدیم ترین اُردو نظمیں، ص ۹۲

۳۰ - مجلۂ فکر و نظر، علی گڑھ، جنوری ۱۹۶۳ء

۳۱ - شمالی ہند کی قدیم ترین اُردو نظمیں

۳۲ - سہارن پور ضلع قدیم زمانہ سے سنّی مسلمانوں کا گڑھ رہا ہے۔ ۱۹۰۹ء کی مردم شماری کے

مطابق یہاں سنی مسلمانوں کی تعداد کا تناسب ۹۷،۸۴ تھا جب کہ شیعہ صرف ۱۱۱۹ فی صد تھے۔ مسعود حسین خاں: مقدمہ عاشور نامہ، ص ۵

۳۳۔ مسعود حسین خاں: مقدمہ عاشور نامہ، ص ۱۶

۳۴۔ خواجہ احمد فاروقی: مقدمہ کربل کتھا۔

۳۵۔ پروفیسر خواجہ احمد فاروقی کے مقدمہ ص ۵ میں سنہ تصنیف ۱۱۵۴ھ درج ہوگیا ہے جو سہو کتابت معلوم ہوتا ہے کیوں کہ مظہر کے اعداد ۱۱۴۵ ہی ہوتے ہیں۔ مالک رام اور ڈاکٹر مختار الدین احمد نے اپنے نسخہ مطبوعہ ۱۹۶۵ء (ص ۱۷) میں ۱۱۴۵ھ درج کیا ہے۔ اسی طرح نظر ثانی کا سنہ پروفیسر خواجہ احمد فاروقی اور مالک رام، ڈاکٹر مختار الدین کے نسخوں میں ۱۱۶۰ھ درج ہے، جب کہ ڈاکٹر خلیق انجم اور ڈاکٹر گوپی چند نارنگ نے "کربل کتھا لسانی مطالعہ" (ص ۱۴) میں قطعۂ تاریخ کی بنیاد پر ۱۱۶۰ھ لکھا ہے جو غالباً سہو کتابت ہے۔ (ج۔ر)

میر تقی میر اور ہم

باقر مہدی

ہوں زردِ غمِ تازہ نہالانِ چمن سے
اس باغِ خزاں دیدہ میں میں برگِ خزاں ہوں!

—— اور برگِ خزاں کے لیے اٹھارویں صدی کا ہندوستان اور آج کے عہد میں مماثلتیں تلاش کرلینا دشوار نہیں ہے وہ جاگیردارانہ بربریت کا دَور تھا اور آج مغربِ طرز کی جمہوری "آمریت" کا دور دورہ ہے۔ کل نادر شاہ اور احمد شاہ ابدالی قتلِ عام کا بازار رکھتے تھے اور آج جبری الکشن (آسام میں ۸۳ء) اور میرٹھ کا نیا قتلِ عام اور فرقہ پرستی کا تشدد روز و شب قتلِ عام جاری رکھے ہوئے ہے، فرق یہ ہے کہ واویلا اور آہ و فغاں کی صدائیں جابر حکمرانوں کے شور شور کی طرح اُبھرتی تھیں اور آج ہم سکتے کے عالم میں اخبارات کی سُرخیاں پڑھتے ہیں —— بہت عرصہ ہوا آڈن نے چیکوسلاویہ کے ایک گاؤں (شاید لیڈیچ) کی مکمل تباہی کی خبر پڑھ کر لکھا تھا —" نازی مظالم کی شدت اتنی بڑھ گئی ہے کہ میں اپنی اشتہا کھو بیٹھا ہوں پھر بھی عادتاً ناشتہ کرتا ہوں —" یعنی متوسط طبقے کا فن کار چاروں طرف پھیلی ہوئی دہشت کو خاموشی سے دیکھتا ہے اور اپنی بے بسی پر آنسو بھی بہاتا ہے — امریکہ کے بیٹ جنریشن کے شاعر طنزاً کہا کرتے تھے کہ" ہم تو ہیروشیما کی اولادیں ہیں" — وہ اپنے حکمرانوں کو یاد دلانا چاہتے تھے کہ دوسری جنگِ عظیم میں جاپانیوں سے کم اُن کے مظالم نہیں تھے لیکن ہم

اپنے کو تقسیم ہند کی اولادیں نہیں کہہ سکتے ہیں جیساکہ سلمان رشدی اپنے کو کہتا ہے اس لیے کہ آزادی کا سورج جب طلوع ہوا تو ہمارے شعور نے اپنی "پہلی زخمی" انگڑائی لی تھی — میر نے دو بار دہلی کو اُجڑتے دیکھا تھا۔ میں نے صرف ایک بار دہلی کے کچھ حصوں کو جلتے دیکھا تھا — اُردو ادب خوش نصیب تھا کہ میرؔ بچ گئے تھے۔ میں بھی خوش نصیب تھا کہ فسادات (۱۶ ستمبر ۱۹۴۷ء) میں زخمی ہو کر بچ گیا۔ اس لیے کہ مجھے کلیاتِ میرؔ کے مطالعے کا شرف ملنے والا تھا۔ ہمارا پہلا تعلق میر سے اُس وقت پیدا ہوا تھا۔ اُدھر پاکستان میں ناصر کاظمی اور ابن انشا میرؔ کے لب و لہجے میں غزلیں کہہ رہے تھے اور ادھر ہندوستان میں جو چند شاعر اس رنگ میں طبع آزمائی کر رہے تھے۔ اس فہرست میں میرا نام بھی شامل تھا' میرے دو شعر میر کی مشہور زمین میں تھے :

شہروں شہروں' ملکوں ملکوں آوارہ ہم پھرتے ہیں
راہِ وفا کا ذرّہ ذرّہ نام ہمارا جانے ہے!
میرؔ ہوئے تھے کل دیوانے آج ہوئے ہیں ہم دیوانے
فرزانوں کی یہ دُنیا انجام ہمارا جانے ہے!

میرے پہلے دوست خلیل الرحمان اعظمی کے دو شعر تھے :

خوار ہوئے بدنام ہوئے بے حال ہوئے رنجور ہوئے
تجھ سے عشق جتا کر ہم بھی نگر نگر مشہور ہوئے!
میرؔ کے رنگ میں شعر کہے ہے تجھ کو یہ کیا سودا ہے
اعظمی اس سورج کے آگے کتنے دیے بے نور ہوئے!

— ظاہر ہے کہ یہ غزلیں اب کوئی اہمیت نہیں رکھتیں اور پھر میرؔ سے' کون شاعر ہے جو قرابت رکھنا پسند نہیں کرتا اس لیے کہ اپنی "بد دماغی" کی شہرت کے باوجود میرؔ کی شعری شخصیت اپنے قاری سے فوری تعلق قائم کر لیتی ہے۔ یہی طلسمی رشتہ ہے جو ہم سب کو میر تقی میرؔ کا گرویدہ بنائے ہوئے ہے!

(۲)

ایک عرصہ گزرا کہ حسن عسکری نے لکھا تھا:

"۱۹۴۷ء کی دنیا کے لیے میر کی شاعری کہیں زیادہ معنی خیز ہے اس لیے
نئے غزل گوؤں کی طبیعت کو میر سے ایک فطری علاقہ ہے۔"

(انسان اور آدمی، ص ۲۲۵، پاکستانی اشاعت ۱۹۵۳ء)

اس کی وجہ تقسیم ہند کے قتل عام کو قرار دیا گیا تھا — اور آج (۱۹۸۱ء) میں بھی بڑے عالمی پیمانے پر قتل و غارت گری کا بازار گرم ہے، اس کے معنی ہیں کہ انسانی تاریخ ایک نظریے سے خون معصوم سے رنگی ہوئی ہے جب ہی تو سیموئل بیکٹ کہتا تھا کہ دو ہی رشتے ہیں آقا کے مظالم اور غلام کی بغاوت۔ ان ہی دونوں کی کشمکش ہی تاریخ ہے۔ ممکن ہے یہ یک طرفہ نظریہ ہو اس کی صداقت ادھوری ہو مگر اس میں حقیقت کی روشن پرچھائیاں ہیں۔ میر تو اپنے عہد کے سچے ترجمان تھے —! میری رائے میں میر کی شاعری صرف ہنگاموں کے دور ہی میں ہماری پناہ گاہ نہیں ہے بلکہ امن کے مختصر وقفے میں بھی ہماری ہم آواز ہے۔ زندگی کی سب سے بڑی حقیقت "غم" تھا اور آج بھی ہے! — غم کے کیا معنی ہیں؛ بھوک، پیاس، دربدری، معاشی جدوجہد کی مسلسل ناکام کوششیں، ہجرت اور پھر موت کی پیہم خواہش اس لیے نجات کی ساری راہیں عذابِ الیم سے ہو کر گزرتی ہیں اور اس سفر کا زادِ راہ "صبر" ہے۔ میر کی شعری شخصیت کا پہلا پتھر "صبر" تھا، کمسنی میں یتیمی، کم عمری میں تلاش معاش، عزیزوں اور رشتے داروں کی بے رخی، محسنوں کا قتل اور بار بار سر پر مسلسل آلام کی دھوپ، رات آتی بھی ہے تو ایک عذاب اور ساتھ لاتی ہے بے خواب اور بے قراری — ایک کم عمر لڑکا ان بحرانی حالات میں پروان چڑھتا ہے تو اکثر اس کی شخصیت ٹھٹھر کر رہ جاتی ہے لیکن میر تو اس برگد کی طرح تھے جس کی شاخیں آندھیوں تک بھی جذب کر لیتی ہیں:

خوگر ہوئے ہیں عشق کی گرمی سے خار و خس
بجلی پڑی رہی ہے مرے آشیاں کے بیچ!

—— ہاں میرؔ کی "ذہنی آنکھیں" متواتر خوں فشاں رہی تھیں یہی ایک سکون بخش "شغل" تھا میرؔ کی آنکھیں بقا کی بددعا کی وجہ سے "دوآبہ" نہیں بنی تھیں بلکہ وہ "تاریخی آنکھیں" ہیں جو مظالم کو آنسوؤں کی زبان میں رقم کرتی ہیں اور یہ آنسو ایسے تھے کہ آج تک وہ کاغذ نم ہے۔ جس پر یہ ٹپکے تھے :

میرے رونے کی حقیقت جس میں تھی
ایک مدت تک وہ کاغذ نم رہا —!

میرؔ کے علاوہ شاید کسی اُردو شاعر نے آنسوؤں کو اتنی غیر معمولی اہمیت نہیں دی ہے۔" صبر کے آنسو ہیں :

بہت روئے جو ہم یہ آستیں رکھ منہ پہ اے بجلی
نہ چشم کم سے دیکھ اس یادگارِ چشمِ گریاں کو

میرؔ سے پہلے یہ کسے معلوم تھا :

کیونکہ کہیے کہ اثر گریہ مجنوں کو نہ تھا
گرد نمناک ہے اب تک بھی بیابانوں کی

اور صبر کی انتہائی کیفیت کا اندازہ بھی میرؔ ہی کو تھا :

رُکا جاتا ہے جی اندر ہی اندر آج گرمی سے
بلا سے چاک بھی ہوجائے سینہ ٹک ہوا آوے!

پاؤں کے نیچے کی مٹی بھی نہ ہوگی ہم سے
کیا کہیں عمر کو اس طرح بسر ہم نے کیا

یک جا نہ دیکھی آنکھوں میں ایسی تمام راہ
جس میں بجائے نقشِ قدم چشم تر نہ ہو!

ہر اشک میرا ہے دُرِ شہوار سے بہتر
ہر لختِ جگر رشکِ عقیقِ یمنی ہے

ہر اک مژگاں پہ میرے اشک کے قطرے جھمکتے ہیں
تماشا منتِ خوباں ہے لبِ دریا چراغاں ہے

اضطراب کی تڑپ کا اتنا خوبصورت اظہار شاذ و نادر ہی ہوا ہوگا:

بے کلی مارے ڈالتی ہے نسیم
دیکھیے اب کے سال کیا ہوئے!

___غم کی شدّت، بے خوابی، اضطراب، نالہ و شیون، حیرت زدگی اور ان تمام کیفیات کا نفسیاتی اظہار اُس وقت تک اردو شاعری میں نہیں ہوا تھا اور یہ میرؔ کے ذہن و دل کی معجز نمائی تھی کہ سیلابِ غم شعروں میں یوں جذب ہوا ہے کہ اس کی روانی آج تک باقی ہے!

مجھے کچھ حیرت ہوتی ہے کہ یہ لغو بحث آج تک جاری ہے کہ میرؔ قنوطی تھے یا نہیں؛ آخر وہ اپنی بے کسی اور بے بسی کا اتنا ماتم کیوں کرتے ہیں؟ ___ ان سوالات کے جوابات دیتے ہوئے یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ میرؔ کی شخصیت "صبر" کے خمیر سے اُبھری تھی اور اس کا پہلا امتحان کامیاب عشق کی ناکامیاں تھیں۔ دوسرے ہمارے ملک میں نالہ و شیون کی ایک زیست افزا رسم ہے کہ انسان کو سکون ملتا بھی ہے اور نہیں بھی ملتا ہے یعنی آہ و فغاں اور صبر کا امتزاج اور میرؔ جس طبقے میں حالات کی سخت گیری کی وجہ سے شامل ہو گئے تھے وہ طبقہ اپنے "غم" کا اظہار ہمیشہ بیباکی سے کرتا رہا ہے۔ میر نے کاغذی نہیں بلکہ غربت، قناعت اور صبر کے مختلف منازل کے ذاتی تجربے کیے ہیں۔ عشق کا صبر کے سلسلے کے چند شعر پڑھیے تو "آتشِ سیال" کا کچھ اندازہ ہو سکے گا:

بدر ساں اب آخر آخر چھا گئی مجھ پہ یہ آگ
ورنہ پہلے تھا مرا جوں ماہ نو دامن جلا

پیدا ہے کہ پنہاں تھی آتش نفسی میری
میں ضبط نہ کرتا تو سب شہر ہی جل جاتا

جو آنسو آویں تو پی جا کہ تا رہے پردہ
بلا ہے چشمِ تر افشائے راز کرنے کو

میں صید رسیدہ ہوں بیابانِ جنوں کا
رہتا ہے مرا موجبِ وحشت مرا سایا!

—— اپنی وارفتگی کو شعری قالب دینا ایک ایسے ہنرمند ذہن کی علامت ہے جو اپنے نازک سے نازک احساسات کو زبان دینے کا فن جانتا ہے:

کس کے کہنے کو ہے تاثیر کہ اک میری ہے
رمز و ایما و اشارات وکنایت کیجیے

یہ ہنرمندی کا فیض تھا کہ میرؔ نے آلام ومصائب کو سلیقگی سے اپنایا۔ وہ ہمیشہ عام آدمی کی بنیادی ضرورتوں کو پورا کرنے کی دُھن میں لگے رہے تھے اور مرنے کی خواہش کے باوجود میرؔ نے کبھی خودکشی کی کوشش نہیں کی۔ انھوں نے جو بار بار اظہارِ غم کیا ہے تو اس سلسلے میں یگانہ نے ایک دلچسپ نکتہ پیش کیا ہے:

صبر اتنا نہ کر کہ دشمن پر   تلخ ہوجائے لذتِ آزار

—— میرؔ اپنے غم کی وسعت اور صبر کے حدود سے واقف تھے۔

بے تابیوں کو سونپ نہ دینا کہیں مجھے
اے صبر میں نے آن کے لی ہے تری پناہ

میرؔ کی شاعری میں وہ مصنوعی کش مکش دل و دماغ میں نہیں ہے جو ہمارے زمانے کے سر ڈاکٹر محمد اقبال کے یہاں "عقل و عشق" کے نام نامی سے مشہور ہوئی۔ ہاں ان کا عشق مجازی ہوتے ہوئے بھی عبودیت کی منزلیں طے کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے اس میں جنسی تشنگی بھی ہے:

بے تاب و تواں یونہی کا ہیکو تلف ہوتا
یا قوتی ترے لب کی ملتی تو سنبھل جاتا

اور اس میں لذت و اذیت بھی ہے:

دل سے مرے لگا نہ ترا دل ہزار حیف
یہ شیشہ ایک عمر سے مشتاق سنگ تھا

ان کی زندگی اور شاعری کا سب سے حرکی پہلو عشق ہے اور انھوں نے اس کو ایک عظیم تخلیقی قوت سے منسلک کرکے ایک آفاقی سطح بخشی ہے۔ فراقؔ نے آج سے ۴۳ برس پہلے لکھا تھا:

"۔عشقیہ شاعر کو خواہ وہ غزل کا ہو یا نظم کا اپنے عرق میں ہی پکنا چاہیے۔ سوز و

سازِ عشق سوز و سازِ حیات بن کر کچھ ہو جاتا ہے۔ مثنوی زہرِ عشق خلوص اور
شدّت کے باوجود پُر عظمت شاعری نہیں ہے۔ میر کے سیکڑوں عشقیہ اشعار
کی عظمت ان کے خلاقانہ مرکزیت، وسیع اور دور رس اشاریت میں ہے ان
کی آفاقیت میں چھپی ہے۔ میر صرف شدّتِ جذبات کا شاعر نہیں ہے وہ تخیّل
کا بھی بادشاہ ہے، وہ آپ بیتی کو جگ بیتی بنا دیتا ہے۔"

(اُردو کی عشقیہ شاعری، ص ۸۴، سنگم پبلشنگ ہاؤس، الہ آباد، ۱۹۴۵ء)

صبر، عشق اور غم — میر کے یہاں یہ تثلیث مسیحائی کا درجہ رکھتی ہے جب ہی وہ اتنی طویل کرب ناک زندگی گزارنے کا حوصلہ رکھتے تھے — !

(۳)

میر کے غم کی نوعیت بظاہر عام غم جیسی ہے مگر انھیں فطرت نے وہ ادراک بخشا تھا کہ معمولی بات کو نہایت خوبی سے تخلیقی جذبے کی مدد سے پُر اثر شعر میں بدل دیتا تھا۔ ان کے غم کی پیچیدگیوں کا تجزیہ کیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ وہ شروع ہی سے تنہا تھے۔ غربت میں طفلی کے ایام بسر کرنے والے بچے خاموش اور اُداس رہتے ہیں۔ ان کے دلوں میں شرارت کے جذبے کم ہی اُبھرتے ہیں۔ وہ آہستہ آہستہ کم گو اور کم آمیز ہو جاتے ہیں۔ ایک انجانی اُداسی اُن کی رگ و پے میں آہستہ آہستہ زہر بن کر اُترتی چلی جاتی ہے اس طرح ان کے نازک دل نرم، آنکھیں نم ناک اور چہرہ اکثر زرد رہتا ہے۔ پھر عنفوانِ شباب میں ایسے لڑکے کے دل پر پہلی کاری ضرب لگتی ہے تو یہ چوٹ تمام عمر نہیں بھول پاتے:

روز آنے پہ نہیں نسبتِ عشقی موقوف
عمر بھر ایک ملاقات چلی جاتی ہے

یہ صرف میر کا ظرف تھا کہ انھوں نے پہلے عشق کے غم کو صبر کی آنچ میں پروان چڑھایا اور اُسے جوانی کی لغزش "سمجھ کر بھلا نہیں دیا۔ اُن کی شخصیت لاکھ "غم خور" سہی مگر وہ اپنے مزاج داں بھی تھی اور پھر یہ عشق یک طرفہ نہ تھا ورنہ اس میں اتنی شدّت اور تیزابی کیفیت نہ ہوتی، میر نے صبر، عشق اور غم کو ایک فن کار کی ہنرمندی کے تمام جواہر کے ساتھ اپنایا تھا۔ وہ ایک کھلی ہوئی

شخصیت کے مالک تھے۔

کچھ رنج دلی میر جوانی میں کھنچا تھا
زردی نہیں جاتی مرے رخسار سے ابتک

ان کی شخصیت کو منقسم کہنے والے جینیس کے عناصر سے واقف نہیں ہیں ورنہ وہ یہ نہ کہتے۔ اس لیے سید عباس جلال پوری میر کو سمجھنے سے قاصر رہ گئے' ہیں وہ ان کے اولین عشق کو ان کی بدفعلی کہتے ہیں' یہ نہیں سمجھتے کہ میر کی شخصیت اور شاعری کی بنیاد اسی کامیاب عشق کی" ناکامیوں" نے رکھی تھی۔ —— میر کا غم کتنا عام سا غم معلوم ہوتا ہے —— بھوک اور پیاس کے تجربات تو غریبوں کے معمولات میں ہیں یہی بنیادی تجربے ہیں دو وقت کی روٹی' تن ڈھانکنے کا کپڑا اور سر چھپانے کے لیے چھت مگر ان اجزا کو حاصل کرنے کی ساری کوششیں زندگی کے طلسم خانے کو کھولتی اور بند کرتی ہیں —— عرصہ ہوا ایک جاپانی فلم دیکھی تھی اس کا ڈائریکٹر اکیرو کروسوا (Akiro Kurosowa) تھا' فلم کا نام سات تیغ زن تھا۔ انگریزی میں Seven Sumaria کہتے ہیں۔ اس میں ایک جگہ ایک بہادر کسان کے بچوں سے کہتا ہے:

"تم اپنے والدین کو بزدل نہ سمجھو۔ زندگی کی بقا کی جدوجہد بہادری کی نمائش سے بہتر ہے —!"

—اور میر اسی جدوجہد میں ایک فن کارانہ طریقۂ کار کو آئینۂ زیست بنا چکے تھے!

میں کلیاتِ میر میں سفر کرتے ہوئے سوچتا ہوں کہ ان حالات سے نبرد آزمائی کرنے کی قوت کہاں سے آئی کہ وہ قلندروں میں رہ کر بھی ان سے الگ زیست کر گئے؟ ایک جرمن ڈرامانگار پیٹر ویس (Peter Weiss) نے ایک ویت نامی ادیب سے پوچھا تھا کہ ناقابل برداشت حالات میں تم لوگ جیتے کیسے تھے؛ تو اس نے جواب دیا تھا کہ "ہمارے پاس زندگی کے سوا کیا تھا کہ ہم موت کی تمنا کرتے!— اور میر نے زندگی سے زندہ رہنے کا ہنر اور شاعری کا فن سیکھا تھا اسی لیے وہ کبھی کبھی سرمستی و سرشاری کا "کرتب" دکھاتے تھے۔ ان کی شخصیت بظاہر دو نیم نظر آتی ہے مگر وہ کبھی بھی الگ الگ خانوں میں تقسیم نہیں تھی' کش مکش کے باوجود ذہن و دل میں عجیب ہم آہنگی پیدا ہوگئی تھی:

ہمارے دل میں آنے سے تکلف غم کو بے جا ہے
یہ دولت خانہ ہے اس کا وہ جب چاہے چلا آئے!

میرؔ نے یہ شعر صبر کی کس منزل میں کہا ہوگا؟ — میں نے شروع میں لکھا تھا کہ وہ بچے جو صبر کی آغوش میں پرورش پاتے ہیں کبھی کبھی ان میں سے ایک جری بھی ہوتا ہے۔ پرانی نفسیات ایسے شخص کو ایک مہلک مرض میں مبتلا سمجھتی ہے مگر وجودی ماہر نفسیات آر۔ڈی۔ لینگ LANG کا خیال ہے کہ ہم نارمل آدمی کا تصور ہر شخص پر مسلط نہیں کرسکتے ہیں۔کون پاگل ہے؟ وہ جو اپنی دھن میں زندگی گزارتا ہے یا وہ شخص جو کامیابی کی خاطر قدم قدم پر مفاہمتیں کرتا رہتا ہے! — میرؔ نارمل آدمی نہیں تھے۔ وہ صرف ایک بار (لوگ کہتے ہیں) پورے پاگل ہوئے تھے اور اس کشمکش نے (جو ان کے اندر تھی) انھیں غیر معمولی تخلیقی قوت عطا کی تھی؛

اس دشت میں اے سیل سنبھل ہی کے قدم رکھ
ہر سمت کو یاں دفن مری تشنہ لبی ہے —!

اس شعر کا لب و لہجہ کتنا پُر وقار ہے، ایک طرح کی للکار ہے، صحرا نوردی کا سارا کرب اس میں سمٹ کر آگیا ہے۔ یہ پیچیدہ شعر ایک انوکھی فکری کیفیت کا حامل ہے اور یہ نغمہ تشنگی کی نوا ہے ہم اسی سے اپنا رشتہ استوار رکھتے ہیں!

(۴)

میرؔ کے ساتھ ہماری تنقید کا کیا رویّہ ہے؟ زمانے بدلتے رہے مگر اُردو تنقید افسوسناک حد تک آہستہ رَو رہی ہے۔ میرؔ کبھی گمنامی کا شکار نہیں ہوئے۔ ان کی قبر پر ریل چل گئی تو کیا ہوا تمام اُردو شعرا نے اپنی دھڑکنوں میں ہمیشہ میرؔ کو جگہ دی۔ ان کی کلّیات بھی چھپتی رہی مگر وقفے وقفے سے — پھر بھی میرؔ کے پرستاروں کو شکایت رہی کہ ان کی پذیرائی کم ہوئی — مجھے اثرؔ لکھنوی اور ڈاکٹر سیّد عبداللہ سے یہ شکایت نہیں ہے کہ وہ میرؔ کو ہر دلعزیز بنانے میں ناکام رہے ہیں اس لیے کہ ان بزرگوں نے اپنی ساری ذہانت کو میرؔ کے مطالعے میں صرف کردیا ہے مگر بُرا ہو اُردو تنقید کا جو شاعری میں افکار اور احساسات وجذبات کو الگ الگ خانوں میں دیکھنے کی عادی ہے۔ ناصرؔ کاظمی ایسا فہیم شاعر بھی میرؔ پر مضمون لکھتے ہوئے قدم قدم پر جھجکتا ہے اور آخر میں میرؔ اور

اقبال کے یہاں مماثلت تلاش کرنے پر مجبور نظر آتا ہے۔ وارث علوی کی زبان میں "معنی کس چٹان پر بیٹھا ہے" یعنی شاعری میں اقدار و افکار کی جستجو، جذبات و احساسات سے الگ چہ معنی دارد؟ غالب ایسا عظیم شاعر بھی میر کی اُستادی کو اس طرح تسلیم کرتا ہے کہ میر کے انداز یعنی سہل ممتنع میں شاعری کی کوشش کرتا رہا تھا۔ میر کے کلام میں بے پناہ تاثر، زبان میں ندرت، جذبات کے اظہار میں شائستگی اور شعری صداقت، ساری نزاکتوں کا ایک آئینہ در آئینہ سلسلہ ملتا ہے!

میری رائے میں ۱۸۵۷ء کے تباہ کن اثرات سے ہم بے طرح گھبرا گئے تھے۔ حالی نے غیر شعوری طور سے اُس روایت کو مجروح کر دیا جس سے ہم میر سے منسلک تھے۔ میں حالی پر الزام نہیں لگاتا اس لیے کہ انگریزی حکومت کے مہلک اثرات کی وجہ سے ہم آج تک اپنی ثقافتی تفہیم کرنے سے قاصر رہے ہیں۔ کبھی ہم ماضی میں پناہ ڈھونڈتے ہیں بنیاد پرستوں کی طرح اور کبھی مغرب زدہ لوگوں کی بنائی ہوئی "جنت" کو اپنا مستقبل سمجھتے ہیں، یہ نہیں جانتے کہ ہمارا ماحول کیا تھا اور اب کیا ہے؟ —— نہ جانے کس نے ہمیں یہ سمجھا دیا تھا کہ "وقت کی آواز" عشقیہ شاعری کے خلاف ہے جب کہ میر کی شاعری کارزارِ حیات کی سب سے دل کش آواز تھی۔ اسی وقت سے ہماری تنقید نے میر فہمی کی راہ کھو دی تھی —— حسن عسکری نے ایک مضمون میں لکھا تھا:

> "اگر لوگ میر کے اِس شعر کی جدلیات کو سمجھ لیں تو جو انقلاب رونما ہوگا وہ مارکس کے انقلاب سے کہیں بڑا ہوگا۔"

(انسان اور آدمی، ص ۱۵۶، اشاعت ۱۹۵۳ء)

ظاہر ہے کہ یہ جملہ صرف "ترقی پسندوں" کو چھیڑنے کے لیے لکھا گیا تھا۔ میر کا شعر ہے:

> وجہ بے گانگی نہیں معلوم　　　　تم جہاں کے ہو واں کے ہم بھی ہیں

اس شعر میں جو نکتہ قابلِ غور ہے وہ علیٰحدگی —— بے گانگی (Alienation) کو جنم دیتا ہے اور ہم صنعتی نظام میں داخل ہوئے تھے کہ اُس کا شکار ہو گئے۔ اب ہماری بے گانگی دشمنی میں بدلتی جا رہی ہے۔ اُردو کی سب سے جاندار روایت عشقیہ شاعری کی تھی، عشق ہی تصوّف اور بھکتی تحریکوں کی جان تھا۔ ہماری مشترکہ تہذیب کی بنیاد تھا (قرۃ العین حیدر کے نئے ناول گردشِ رنگِ چمن

میں اُس دَور کے چند مناظر اور کردار دیکھے جا سکتے ہیں) ــــ ہم نے انجانی اصلاحی اقدار کے فریب میں آکر اپنی "جڑوں" سے خود کو کاٹ لیا ہے اور آج ہم زندگی اور ادب میں خونِ ناحق کو بہتے ہوئے دیکھ رہے ہیں اور حیران اور ششدر ہیں ہم خود اپنے جرائم کی سزا پا رہے ہیں، کم از کم بقول میرؔ ہمارے سینے تو سوزِ عشق سے منور ہوتے:

اعجازِ عشق سے ہم جیتے رہے وگرنہ کیا حوصلہ کہ جس میں آزار یہ سمائے

ــــ آج ہمارے پاس عشق کا سوزِ دروں ہے نہ عمل کی لگن ــــ ہم سب ــــ ایک معنی میں ایلیٹ کے "کھوکھلے آدمی" (Hollow Man) بن کر رہ گئے ہیں ــــ!

(۵)

میر تقی میرؔ بنیادی طور سے رومانی کرب کے شاعر تھے مگر یہ کرب صرف جنسی تشنگی اور دیوانگی کی دین نہیں تھا، اس میں آیندہ مستقبل کے خواب کی پنہاں آرزوئیں بھی شامل ہو گئی تھیں۔ یہی نہیں اپنے ماحول کی ساری تہذیبی شکست و ریخت بھی شامل تھی ــــ اطالوی ناقد ماریو پراز (Mario Praz) نے یورپی شاعری (اٹھارویں صدی) کو اسی اصطلاح سے جانچنے کی کوشش کی تھی۔ اٹھارویں صدی کا یورپ بھی ہنگاموں اور انقلابوں کا مرکز تھا۔ انقلابِ فرانس نے یورپ کو پہلی بار انسانیت کو مساوات، اخوت اور آزادی کا پیغام دیا تھا۔ اُس دَور کے شاعر بھی اُسی جانکاہ درد و غم سے سرشار تھے جس سے کہ رومانی کرب کی پہچان ہوتی ہے۔ روسو کے اعترافات (دو جلدیں) کے مطالعے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ فطرت سے انسانی دوری کتنی مہلک ہوگی ماریو پراز کا خیال تھا کہ مسرت کی جستجو ہی درد و غم کی راہ سے گزرتی ہے اور درد ہی مسرت کی جستجو کی منزل ہے۔ اس طرح خوشی اور غم کی جذباتی کش مکش حزنیہ لب و لہجے کو جنم دیتی ہے جو رومانی کرب کی نشاندہی کرتا تھا۔ میرؔ کی شاعری میں جو گھلاوٹ، نرمی اور سپردگی ہے وہ اسی غم کی قبولیت کی وجہ سے ہے کہ درد ہی مسرت کی جان ہے اور مسلسل کرب ہی جہدِ حیات ہے۔

انگریزی رومانی شعرا سے میرؔ کا تقابل پروفیسر احمد علی نے بھی کیا تھا۔ احمد علی نے اپنی کتاب ایک سنہری روایت (The Golden Tradition) میں میرؔ کی عظمت کا اعتراف کیا ہے، یہ کتاب آج بھی مطالعے کے قابل ہے گو کہ اس کو شائع ہوئے پندرہ برس گزر چکے

ہیں (مطبوعہ کولمبیا یونیورسٹی امریکہ ۱۹۷۳ء)۔ میر تقی میر کی شاعری کو ان کی کشادہ شخصیت، بے پناہ تخلیقی قوت اور فکر خیز تخیل (Imagination) کی رہین منت ٹھہرایا ہے۔ یہی نہیں ان کی (احمد علی) رائے میں میر کے پائے کا شاعر انگریزی رومانی شعراء میں کوئی نہیں تھا۔ فراق اُردو میں یہی بات پہلے کہہ چکے ہیں۔ وہ میر کی شاعری میں 'دل' کے استعمال کو مرکزی حیثیت دیتے ہیں۔ مجنوں گورکھپوری یہ بات اپنے مضمون میں کہہ چکے ہیں (سردار جعفری ایک عرصے تک مجنوں سے اس لیے خفا رہے کہ مرحوم نے کئی شعر ایسے لکھے تھے جو میر کے نہیں ہیں۔ خیر) احمد علی کا خیال ہے کہ میر کے ذہن کی جستجو ہمیں اُن اشعار سے کرنی چاہیے جو میر نے دل کو محور بنا کر کہے تھے اس لیے کہ دل ہی عشق اور زندگی کا سرچشمہ ہے اور یہ اشعار بھی پیش کیے ہیں :

جا کے پوچھا جو میں یہ کارگہ مینا میں
دل کی صورت کا بھی اے شیشہ گراں ہے شیشہ
کہنے لاگے کہ کدھر پھرتا ہے بہکا لے مست
ہر طرح کا جو تو دیکھے ہے کہ یاں ہے شیشہ
دل ہی سارے تھے یہ اک وقت میں جو کر کے گداز
شکل شیشے کی بنائے ہیں کہاں ہے شیشہ

— یہی نہیں، احمد علی کا خیال ہے کہ ایک معنی میں میر ایک وجودی شاعر تھے اور سارتر کا بیان نقل کرتے ہیں: Existence Precedes Essence یعنی وجود روح سے پہلے ہے۔ میر کا خیال — "مقدور سے زیادہ مقدور ہے ہمارا"۔ کی مثال بھی دیتے ہیں۔ میر پر انگریزی میں جو چند مضامین اور کتابیں میری نظر سے گزری ہیں ان میں یہ کتاب زیادہ "شہرت" کی مستحق تھی اس لیے کہ اس کتاب میں میر کے اچھے خاصے ترجمے بھی شامل ہیں۔

ایک اور سوال میرے ذہن میں آتا ہے کہ میر کی عشقیہ شاعری کے ساتھ کیا رویہ اختیار کرنا چاہیے؟ کیا اب یہ عہد پارینہ کی ایک شعری داستان ہے اور بس —؟— سرمایہ دارانہ سماج میں ہر شے فروخت ہو سکتی ہے اب عشق یا تو محض جنسی شے (بدن کی تہذیب کہاں؟) یا تفریح کا سامان — ایک ایسے دور میں جب ہم میر کی شاعری کا مطالعہ کرتے ہیں تو حیرت اور معصومیت

سے نئی لذّت کے ساتھ دوچار ہوتے ہیں یہ جانتے ہوئے بھی کہ اب وہ "رومانی کرب" اپنی جاذبیت بڑی حد تک کھو چکا ہے مگر کسی حد تک معصومیت حُسن کی اور عشق کی کش مکش کو بڑی حد تک برقرار رکھے ہوئے ہے۔

عشق میں ہم ہوئے نہ دیوانے قیس کی آبرو کا پاس رہا

عشق کا گھر ہے میرؔ سے آباد ایسے پھر خانماں خراب کہاں

رات مجلس میں تری ہم بھی کھڑے تھے چپکے جیسے تصویر لگا دے کوئی دیوار کے ساتھ

دور بیٹھا غبارِ میرؔ اُن سے عشق بن یہ ادب نہیں آتا

یہ خود کلامی کا "جادو" بھی رکھتی ہے۔ پروفیسر مسعود حسین ادیبؔ نے میرؔ کی شاعری کو "عشق کی زبان" سے تعبیر کیا تھا۔ مجھے اکثر یہ احساس ہوا ہے کہ میرؔ کے آنسو "پارس پتھر" تھے، جس لفظ کو چھو لیتے تھے وہ کندن بن جاتا تھا۔ اس طرح جسمانی حُسن کا بیان بھی ساری لطافتیں لیے ہوئے ہے:

ساتھ اس حُسن کے دیتا تھا دکھائی وہ بدن

جیسے جھمکے ہے پڑا گوہرِ تر پانی میں ــ!

حُسن کی بالیدگی کا یہ عالم شاید کسی اُردو شاعر نے کبھی سوچا اور بیان کیا ہوگا۔ میرؔ کی عشقیہ شاعری ایک جالات کی نئی دستاویز تھی جس میں انبساط کے کم رنگ تھے مگر زرد رنگ سب سے نمایاں تھا جیسے ڈچ مصور وان گاف کی مصوّری ــ!

آج میرؔ کی عشقیہ شاعری ایک ایسی "فردوسِ گمشدہ" کی یاد دلاتی ہے جس میں دوزخ کو سیر کے لیے ملا دیا گیا ہو ــ! ◆◆

(اس مضمون کا ایک حصہ ہند و پاک سیمنار جامعہ ملیہ (نئی دہلی) ۲۰ر مارچ ۱۹۸۳ء میں پڑھا گیا تھا۔ یہاں نظرِ ثانی کر کے شائع کیا جا رہا ہے) ۱۹۸۸ء

کلامِ انیس میں پیکر تراشی کا نظام

ابوالکلام قاسمی

اُردو کے مرثیہ نگاروں میں میر انیس کو جو امتیاز حاصل ہے اسے بالعموم ان کی فصاحت و بلاغت کی اصطلاحات میں محدود کر دیا گیا ہے۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ انیس کے شعری امتیازات، ان تمام فنی تدابیر اور شاعرانہ ہنرمندی میں مضمر ہیں جن کو انھوں نے اپنے شعری اظہار اور لسانی طریقِ کار کا حصّہ بنایا ہے۔ مرثیہ نگاری کا فن چونکہ ایک مخصوص نوع کے تاریخی واقعات کو نئے سرے سے خلق کرنے اور کربلا اور سانحۂ کربلا کی پوری فضا کی باز آفرینی سے عبارت ہے، اس لیے مرثیے کا کوئی مطالعہ اُس وقت تک اپنے موضوع اور شعری ہیئت کے ساتھ انصاف نہیں کر سکتا جب تک بعض متعلقہ نکات کو ذہن نشین نہ رکھا جائے۔ اصطلاحی اعتبار سے مرثیہ جن واقعات پر مبنی ہوتا ہے ان کی حیثیت تاریخی اور مذہبی بھی ہے اور نسبتاً طے شدہ بھی اس لیے اس میں نت نئے انداز و اسلوب کے اپنائے جانے کی معنویت بڑی اہمیت حاصل کر لیتی ہے۔ مرثیہ ایک بیانیہ صنفِ شاعری تو ضرور ہے مگر داستانوں یا عام واقعاتی نظموں کے بیانیہ کی طرح اس میں واقعاتی تبدیلی کی گنجائش برائے نام ہوتی ہے۔ چنانچہ شاعر کو واقعاتِ کربلا کے طے شدہ دائرۂ کار میں رہتے ہوئے بعض ایسی شعری تدابیر سے کام لینا پڑتا ہے جن کے زیرِ اثر سامع جذباتی اور تاثراتی طور پر کربلا کی فضا، صورتِ حال اور غم و اندوہ کی کیفیت میں خود کو پوری طرح شریک محسوس

رسکے۔ اگر بات محض بیان کے حسن، لفظوں کے محل استعمال، زبان کی روانی اور معانی
ں ترسیل کی ہوتی تو مرثیے کی فنی خصوصیات کو فصاحت اور بلاغت کی عمومی اصطلاحوں
ں سمجھ لینا آسان ہو سکتا تھا۔ لیکن چونکہ مرثیہ گوئی کا فن ہی کربلا کے واقعات کو نئے
رے سے رونما ہوتے ہوئے دکھانے اور سامع یا قاری کو حسی اور جذباتی اعتبار سے
ن میں شریک کرنے سے عبارت ہے اس لیے مرثیے کے لیے ایسی شعری صنعتیں اور فنی
دبیریں زیادہ مستحسن ہیں جن کے ذریعے بیان کو عمل اور خیال کو احساس میں تبدیل کیا
جا سکے۔ شاید یہی سبب ہے ناصر کاظمی کا خیال تھا کہ انھوں نے تصویر دیکھنے یا لفظی تصویر
بنانے کا فن میر انیس سے سیکھا۔ انھوں نے لکھا ہے کہ "جب میر انیس یہ کہتے ہیں کہ ع
نکلے خیمے سے جو لے کر علی اصغر کو حسین" تو مرثیہ شروع ہوتے ہی اس کا سننے والا گویا کربلا
کے میدان میں پہنچ جاتا ہے اور اپنی آنکھوں سے واقعات کو روبہ عمل ہوتے ہوئے دیکھنے
لگتا ہے۔"

یہاں اس وضاحت کی چنداں ضرورت نہیں کہ مرثیہ گوئی اسی دور میں اپنے نقطۂ عروج پر پہنچی جب مرثیہ خوانی اپنے عروج پر تھی۔ یعنی ایک معنی میں مرثیہ Spoken Poetry کی ایک ایسی صنف بن کر نمودار ہوا جس کے لیے شاعری کی زبانی روایت یا Oral Tradition سب سے زیادہ سازگار ثابت ہوئی۔ مرثیے اور مجلس کا عرصے تک لازم و ملزوم ہونا بھی اس صنفِ شاعری کے بہ آواز بلند یا زبانی روایت سے تعلق کو مزید مستحکم کرتی ہے۔ اس لیے بہ آواز بلند پڑھی جانے والی شاعری کے لوازم اور تقاضوں کو سمجھے بغیر مرثیے کے بہترین نمونوں میں استعمال ہونے والی فنی ہنرمندی کی نشاندہی آسان نہیں۔ شاعری کی زبانی روایت میں عام بیانیہ شاعری کا سنانے والا بھی لہجے کے اُتار چڑھاؤ، آواز کے زیر و بم، چشم و ابرو کے اشارے اور ہاتھ کی جنبش سے اپنے مافی الضمیر کو زیادہ موثر بناتا ہے۔ گویا وہ مناظر اور کیفیات کو بتانے کے انداز سے مرئی اور محسوس شکلوں میں اس طرح تبدیل کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ سننے والا سامع محض کے بجائے اشیاء اور واقعات کو اپنے حواس کے ذریعے محسوس کر سکے۔ یہی سبب ہے کہ مرثیہ خوانی کی پوری روایت

مرثیہ گوئی کے فن سے ناگزیر طور پر مربوط رہی ہے۔ اور یہی وابستگی آج کی تحریری روایت یا (Cold Print) کے عہد میں بھی مرثیہ خوانی کو ایک الگ فن کی حیثیت سے باقی رکھے ہوئے ہے۔

میر انیس کو ذاتی طور پر مرثیہ خوانی کے فن میں جو انفرادیت حاصل تھی اس کے خاصے شواہد موجود ہیں۔ اس ضمن میں مسعود حسن رضوی ادیب نے انیس کے ایک ہمعصر کا دلچسپ واقعہ یوں تحریر کیا ہے:

> میں کلام دبیر کا شیدائی تھا۔ انیس کے کمال کا قائل نہ تھا۔ ایک مرتبہ اتفاقاً انیس کی مجلس میں شرکت ہوئی اور میں بے دلی سے ان کو سننے لگا۔ لیکن دوسرے ہی بند کی یہ بیت ع "ساتوں جہنم آتش فرقت میں جلتے ہیں، شعلے تری تلاش میں باہر نکلتے ہیں" انھوں نے اس انداز سے پڑھی کہ مجھے شعلے بھڑکتے ہوئے دکھائی دینے لگے۔ میں ان کا پڑھنا سننے میں اتنا محو ہوا کہ اپنے تن بدن کا ہوش نہ رہا۔ یہاں تک کہ جب ایک دوسرے شخص نے مجھے ہوشیار کیا تو مجھے معلوم ہوا کہ میں کہاں اور کس عالم میں ہوں ـــــ (انیسیات، صفحہ ۶۴)

اس واقعے سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ خود میر انیس کو بلند خوانی کے فن میں کیا امتیاز حاصل تھا مگر یہ امتیاز وہ تھا جس میں ان کے معاصر و معاند دبیر بھی ان کے شریک تھے، اور ان دونوں کے پیش رو میر ضمیر کو تو مرثیہ خوانی کے ایک نئے طرز کا موجد ہی سمجھا جاتا تھا ـــ تاہم اگر آپ کلام انیس میں ان عناصر کی تلاش و جستجو کرنا چاہیں جن کے باعث انیس کی بلند خوانی دو آتشہ ہوجایا کرتی تھی، تو پتہ چلے گا کہ انیس کو محض مرثیہ خوانی سے ہی حسی اور تصویری پیکروں کو جیتا جاگتا بتانے کی ضرورت نہ تھی، ان کے کلام میں لفظوں کے دروبست، احساس کو مہمیز کرنے والے پیکروں کی فراوانی اور واقعات کو لفظوں کے ذریعے رونما ہوتے ہوئے دکھانے کے سارے وسائل بھی موجود تھے۔ اس طرح میر انیس نے دوسرے شاعروں کے برخلاف صرف لہجے اور طرز ادا ہی سے منظر کشی اور تاثر آفرینی پر اکتفا

نہ کیا بلکہ مرثیہ گوئی کو داخلی طور پر بھی لفظی صورت گری کا آئینہ خانہ بنا دیا۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر نیر مسود نے اپنے ایک مضمون میں انیس کے منظر ناموں کا حوالہ دیتے ہوئے بعض اہم نکات اٹھائے ہیں:

> میر انیس کے منظر ناموں کی تشکیل موضوع کی ڈرامائی پیش کش، متفرق اجزار کے ترک و اختیار اور تفصیلات کی فنی ترتیب سے ہوتی ہے۔ جزئیات کے ماہرانہ انتخاب اور الفاظ کے خلاقانہ استعمال سے وہ ایسا مرقع تیار کرتے ہیں کہ جب ان کے کسی مرثیے میں اچانک کوئی منظر نامہ آجاتا ہے تو ہم خود کو سامع یا قاری کے بجائے تماشائی محسوس کرنے لگتے ہیں۔ (میر انیس کے منظر نامے)

لیکن نیر مسود نے اپنے مضمون میں صرف ان منظر ناموں کی نشان دہی کی ہے جن کا تعلق غیر استعاراتی اور براہ راست شعری بیانیہ سے ہے۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ میر انیس کی پیکر تراشی کے حد درجہ فن کارانہ نمونے ان حسی پیکروں میں ملتے ہیں جن کو تہہ دار اور بالواسطہ اسلوب بیان کے ذریعے استعاراتی اظہار کا نقطۂ کمال بنایا گیا ہے۔ یہ بات اس لیے بھی اہمیت کی حامل ہے کہ امیج سازی اور پیکر تراشی کا عمل بنیادی طور پر اشاراتی یا علامتی زبان کا حصہ ہوا کرتی ہے۔ اس ضمن میں اگر شعری امیج کے فنی تصور پر بعض نکات کو پیش نظر رکھا جائے تو بات مزید واضح ہو سکتی ہے۔

امیج کے لفظی معنی یوں تو پیکر کے ہوتے ہیں لیکن جب یہ لفظ شاعری کے حوالے سے استعمال ہوتا ہے تو شاعرانہ امیجری کا تصور لفظوں کی مدد سے ایسے پیکر تخلیق کرنا قرار پاتا ہے کہ اس کو سننے یا پڑھنے والا شاعری سے صرف افہام و تفہیم کا تعلق قائم نہیں کرتا بلکہ اس کے حواس میں سے کوئی مخصوص حس متحرک ہونے پر مجبور ہوتی ہے۔ گویا امیجری کی تخلیق کسی واقعہ یا تصورِ واقعہ کی عملی تصویر بن جاتی ہے۔ مشہور نقاد C. Day Lewis نے اپنی معرکہ آرا کتاب The Poetic Image میں لکھا ہے کہ "لفظی تصویریں بنانا امیج سازی کا بنیادی مقصد ہے اور یہ کہ اس وقت پوری پوری نظم ایک مکمل امیج بن

بن جاتی ہے جب اس کے مختلف حصّوں میں متنوع پیکروں کی تخلیق ایک ساتھ مل کر مبسوط اور مرکب تشکیل کا روپ اختیار کرلیتی ہے۔" ایمج کا سب سے اہم رول مجرّد تصوّرات کو مجسم اور ٹھوس شکلوں میں تبدیل کرنا ہے۔ اس طرح پیکر تراشی کے ذریعے شاعر ایسی فضا خلق کرتا ہے کہ ہم مناظر کو دیکھنے، آوازوں کو سننے اور بعض کیفیات کو لمس، ذائقہ اور شامہ کی مدد سے محسوس کرنے لگتے ہیں۔ نئی امریکی تنقید کے زیرِ اثر شاعرانہ امیجری کو ایسی غیر معمولی اہمیت حاصل ہوئی کہ بعض نقادوں نے تو شاعری کا اعلیٰ ترین منصب ایمج سازی سے مخصوص کردیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس بات سے اختلاف کی گنجائش ہو سکتی ہے مگر اس حقیقت کو مختلف دبستانوں کے ماہرینِ شعریات نے یکساں طور پر تسلیم کیا ہے کہ ایمج سازی کے عمل میں استعارہ، تشبیہ اور حُسنِ تعلیل سب سے اہم کردار ادا کرتے ہیں ــــ شعری امیجری کے ان تصورات سے اس بات کا اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ بالعموم اِس نوع کی شاعری میں پیکر تراشی وافر مقدار میں ملتی ہے جس میں لفظی و معنوی صنائع و محاسن پر زیادہ توجہ صرف کی گئی ہو اور شاید اس وضاحت کی ضرورت نہیں کہ میر انیس شعری صنعت گری اور محاسن کلام کے معاملے میں ایسا امتیاز رکھتے ہیں جس میں اُردو کے دو ایک شاعر ہی ان کے مقابل ٹھہرتے ہیں۔ مشرقی شعریات کے ماہرین نے لفظی و معنوی صنائع کے سلسلے میں اس بات پر بھی اصرار کیا ہے کہ شاعری میں صنعتوں کو اتنا نمایاں نہ ہونے دیا جائے کہ وہ معنی کی ترسیل میں مزاحمت پیدا کرنے لگیں یا ان کی تخلیق میں شعوری کاوش نمایاں ہونے لگے۔ انیس نے خود بھی کہا ہے کہ مرثیے میں ایسی ہی صنعت گری مستحسن ہے جو سریع الفہم ہو:

"سامعیں جلد سمجھ لیں جسے صنعت ہے وہی"

میر انیس نے شعری تصویر بنانے اور تاثر خلق کرنے کی خاطر جس انداز کے پیکروں کی تخلیق کی ہے ان میں بصری پیکروں کی فراوانی ہے۔ ان کے مرثیوں کے ان گنت بند مناظر کا بیان کم کرتے ہیں انھیں رو بہ عمل ہوتے ہوئے زیادہ دکھاتے ہیں۔ ان مناظر سے کبھی خوش گوار تاثر ابھرتا ہے، کبھی ہیبت طاری ہوتی ہے، کبھی حیرت و استعجاب کی کیفیت پیدا ہوتی ہے اور کبھی عبرت کا سماں بندھ جاتا ہے۔ انھوں نے خود بھی اپنی

اس ہنرمندی کا احساس دلایا ہے :

قلمِ فکر سے کھینچوں جو کسی بزم کا رنگ | شمعِ تصویر پہ گرنے لگیں آ آ کے پتنگ
صاف حیرت زدہ مانی ہو تو بہزاد ہو دنگ | خوں برستا نظر آئے جو دکھاؤں صفِ جنگ

رزم ایسی ہو کہ دل سب کے پھڑک جائیں ابھی
بجلیاں تیغوں کی آنکھوں میں چمک جائیں ابھی

بزم کا رنگ جدا، رزم کا میداں ہے جدا | یہ چمن اور ہے زخموں کا گلستاں ہے جدا
فہم کامل ہو تو ہر نامے کا عنواں ہے جدا | مختصر پڑھ کے رلا دینے کا ساماں ہے جدا

دبدبہ بھی ہو، مصائب بھی ہوں، توصیف بھی ہو
دل بھی محظوظ ہوں رقت بھی ہو تعریف بھی ہو

ان دونوں بند کے مصرعوں سے ایک طرف تو میر انیس کے تصورِ فن پر روشنی پڑتی ہے اور پتہ چلتا ہے کہ امیجری کو خلق کرنے میں انیس نے کیا کیا طریقِ کار اختیار کیے ہیں اور دوسری طرف سامع کو مرثیے کے واقعات اور عمل میں شریک کر لینے کی نوعیت کا بھی اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ لیکن مجموعی طور پر ان کا ایک ایک مصرع محاکاتی ہنرمندی کے اظہار کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ لیکن ان بیانات کی توثیق صرف انیس کے دعوے سے تو نہیں ہو سکتی۔ اس لیے مثال کے طور پر یہ دیکھنا بھی ضروری ہے کہ ان کے مرثیوں میں رزم، بزم یا حظ آفرینی اور رقت انگیزی کے کیسے کیسے نمونے ملتے ہیں؛ بعض مناظر کی صورت گری آپ بھی ملاحظہ فرمائیں :

روشن کیا ہے روئے منور نے راہ کو | رُخ پر نہیں ٹھہرنے کا یارا نگاہ کو
حیراں ہے عقل دیکھ کے زلفِ سیاہ کو | آغوش میں لیے ہے شبِ قدر ماہ کو

چہرے کے نور سے شبِ مہتاب ماند ہے
خالق گواہ ہے کہ اندھیرے کا چاند ہے

یہ ذکر تھا کہ نورِ خدا جلوہ گر ہوا | گویا رسولِ پاک کا دن میں گزر ہوا
چلّائے اہلِ شام کہ طالع قمر ہوا | ہنگامِ ظہر تھا پہ گمانِ سحر ہوا

جلوہ دکھایا برقِ تجلیٔ طور نے
خورشید کو چھپا دیا چہرے کے نور نے

ان دونوں بند میں جس نوع کے شعری پیکر تراشے گئے ہیں ان کا تعلق سننے یا پڑھنے والے کی قوتِ بصارت کو مہمیز کرنے سے ہے۔ ہر پیکر متحرک ہے جو بصارت کو ایسے مناظر دکھاتا ہے جن میں ڈرامائی کیفیت کی فراوانی ہے۔ دونوں بند میں حضرت امام حسن کے حسن صورت کی تصویر کشی کے لیے سفیدی، سیاہی اور نور کے مختلف استعارے استعمال کیے گئے ہیں۔ لفظیات کا غالب حصہ حُسن وجمال یا روشنی اور نور کے تلازمات سے عبارت ہے۔ دو بند کے صرف بارہ مصرعوں میں روئے منور، روشن، رُخ، نگاہ، سیاہ، شب، ماہ، چہرہ، نور، مہتاب، اندھیرا، نورِ خدا، جلوہ، دن، طالع، قمر، سحر، شام، برق، تجلی، طور، چاند، ماند، اور خورشید جیسے چوبیس تلازمات دونوں بند میں جگمگا رہے ہیں، ان سے استعارے اور پیکر کا پورا نظام سا مرتب ہوگیا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ دکھانے والا ایک تصویر کو مختلف زاویوں سے دکھانا چاہتا ہے، وہ حُسن اور کشش کے تمام مضمرات سے پردے اُٹھاتا ہے اور انسانی جمال وجلال کے ہر رنگ اور ہر روپ کو مشاہدے کی حد تک قابلِ یقین بنا دیتا ہے۔ ایک ایک مصرع ایک ایک زاویے سے دیکھنے کے قابل تصویر ہے۔ کبھی شاعر اپنا مشاہدہ ظاہر کرتا ہے، کبھی انسانی عقل کی کوتاہی کا احساس دلاتا ہے، کسی جگہ وہ مہتاب کو ماند ہوتے ہوئے دکھیتا ہے اور کسی جگہ اہل شام کے تاثر کو نمایاں کرتا ہے اور کبھی اس جمال میں اسے برقِ تجلیٔ طور کی جھلک دکھائی دیتی ہے ـــ مندرجہ بالا مثالوں کے بعد موازنے کے طور پر ذیل کے بند میں بعض متحرک بصری پیکروں کو ملاحظہ کیا جا سکتا ہے، جن میں ہر تصویر چلتی پھرتی اور تبدیل ہوتی ہوئی دکھائی گئی ہے:

کاٹھی سے اس طرح ہوئی وہ شعلہ رو جُدا — جیسے کنارِ شوق سے ہو خوبرو جُدا
مہتاب سے شعاع جدا گل سے بو جُدا — سینے سے دم جُدا رگِ جاں سے لہو جُدا
گرجا جو رعد ابر سے بجلی نکل پڑی
محمل میں دم جو گھٹ گیا لیلیٰ نکل پڑی

زور بازو کا نمایاں تھا بھرے شانوں سے　　دستِ فولاد دبا جاتا تھا دستانوں سے
برچھیوں اُڑتا تھا دب دب کے فرس رانوں سے　　آنکھ لڑ جاتی تھی دریا کے نگہبانوں سے

خودِ رومی جو ضو تا بہ فلک جاتی تھی
چشمِ خورشید میں بجلی سی چمک جاتی تھی

پہلے بند میں تلوار کے نیام سے باہر آنے کو مختلف تشبیہی پیکروں میں بیان کیا گیا ہے۔ ایک مصرعے میں تلوار کو تلوار کے بجائے شعلہ رو بتایا گیا ہے اور باقی مصرعوں میں 'شعلہ' اور 'رو' دونوں کی رعایت ملحوظِ خاطر رکھی گئی ہے۔ شعلہ رو کی مناسبت سے کنارِ شوق سے خوبرو' مہتاب سے شعاع' گل سے بو' سینے سے دم اور رگِ جاں سے لہو کے جدا ہونے کی ایسی خوب صورت تشبیہیں تلاش کی گئی ہیں کہ رعد کے گرجنے کے ساتھ ابر سے بجلی کا نکل پڑنا اور محمل میں دم گھٹنے کے احساس سے لیلیٰ کا بے نقاب ہو کر باہر آجانا سامع کی بصارت کو متحرک کیے بغیر نہیں رہتا۔ اسی طرح دوسرے بند میں بازو کے زور اور دستانوں کے دباؤ کو ایسے مرئی انداز سے دکھلایا گیا ہے کہ "برچھیوں اُڑتا تھا دب دب کے فرس رانوں سے' آنکھ لڑ جاتی تھی دریا کے نگہبانوں سے" ایسے پیکر میں تبدیل ہو گیا ہے کہ ان مصرعوں کے سننے کے ساتھ ساتھ دیکھنے کا التباس بھی آنکھوں پر غالب رہتا ہے۔ مزید برآں یہ کہ اس متحرک صورت گری کا کمال اس وقت اور بھی نمایاں ہو جاتا ہے جب ہم کو اندازہ ہوتا ہے اگر کہیں زمین برابر نہ ہو اور دیکھنے والے شخص اور منظر کے درمیان زمین کی قدرے اونچی سطح حائل ہو تو اوپر اٹھ کر دیکھنے کے سوا بصری رابطے کی کوئی اور صورت نہیں باقی رہتی۔ ان مصرعوں میں فرس کے برچھیوں اُڑنے کے الفاظ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے دریا کے دشمن نگہبانوں سے آنکھ لڑ جانے کا پیکر بنایا گیا ہے۔ اس طرح یہ امیج ایسی متحرک' مربوط اور حسی طور پر مخلوط تصویر بن گئی ہے جس کو لفظوں میں اتارنا کوئی معمولی فن کاری نہیں۔

بصری امیجری کے مذکورہ بالا نمونوں میں ایک بات مشترک ہے کہ ہر بند میں شامل امیج قاری یا سامع کو مثبت احساس اور دل کی بہجت و انبساط سے گزرتی ہے۔ روشنی'

نور، حسن اور خوبصورتی ان پیکروں کی تخلیق کا سرچشمہ بھی ہے اور مدعا بھی۔ پھر یہ کہ سننے والے کے دل میں بھی اسی کی مناسبت سے کیفیات جنم لیتی ہیں اور حواس برانگیختہ ہوتے ہیں۔ لیکن اس کا دوسرا اہم پہلو یہ بھی ہے کہ کربلا کے سانحے میں آلاتِ حرب وضرب کے استعمال، قتل وغارت گری کے مناظر، ہیبت ودبدبے کی فضا یا گرمی کی شدت، آفتاب کی تمازت، لو کی ستم ظریفی اور موسم کی حدت کو جن اشعار کی پیکرتراشی کے عمل سے گزارا گیا ہے ان کی فضا خاصی مختلف ہے اور ان اشعار کو سن کر تاثر انگیزی بھی خاصی مختلف ہوتی ہے۔ یہ بات درست ہے کہ دونوں طرح کے پیکروں میں احساس کو بیدار کرنے اور حسی وسائل کو متحرک کرنے کی صفات یکساں طور پر پائی جاتی ہیں، مگر ایک طرح کے پیکر کا تعلق خوش گوار اور فرحت بخش جذبات سے ہے اور دوسری طرح کے پیکر کبھی خوف و دہشت سے دوچار کرتے ہیں اور کبھی شدید جذباتی ردعمل کو دعوت دیتے ہیں۔ اس نوع کے بعض بند اگر متذکرہ بالا چار بند کے تقابل میں رکھ کر دیکھے جائیں تو ان کے فرق کو زیادہ بہتر طریقے پر محسوس کیا جاسکتا ہے:

وہ لو، وہ آفتاب کی شدت، وہ تاب وتب — کالا تھا رنگ دھوپ سے دن کا مثالِ شب
خود نہرِ علقمہ کے بھی سوکھے ہوئے تھے لب — خیمے تھے جو حبابوں کے تپتے تھے سب کے سب
اڑتی تھی خاک خشک تھا چشمہ حیات کا
کھولا ہوا تھا دھوپ سے پانی فرات کا

آبِ رواں سے منہ نہ اٹھاتے تھے جانور — جنگل میں چھپتے پھرتے تھے طائر ادھر اُدھر
مردم تھے سات پردوں کے اندر عرق میں تر — خس خانۂ مژہ سے نکلتی نہ تھی نظر
گر چشم سے نکل کے ٹھہر جائے راہ میں
پڑ جائیں لاکھ آبلے پائے نگاہ میں

ان دونوں بند میں دھوپ کی حدت اور لو کی شدت کے اثرات مختلف مظاہرِ فطرت پر دکھائے گئے ہیں۔ پہلے بند کے مناظر میں آفتاب کی حدت دن کے رنگ کو بھی سیاہ کرنے پر تلی

بیٹھی ہے، وہ نہر جس کا نام ہی پانی کی موجودگی کی ضمانت ہے، خود اُس کے لب پیاس سے سوکھے ہوئے ہیں۔ پانی کے اندر حبابوں کے شامیانے تپ رہے ہیں اور خشکی کا یہ عالم ہے کہ زندگی کے چشمے تک کے خشک ہونے کا اندیشہ لاحق ہے، یا پھر یہ کہ فرات کا پانی اپنی موجوں کے پیچ وخم سے اُبلنے کا سماں پیش کر رہا ہے۔ یہ فضا آفرینی تو ضرور ہے مگر محض فضا آفرینی نہیں۔ "وہ لوں وہ آفتاب کی حدّت وہ تاب وتب" کی بنیاد پر شاعرانہ پیکر تراشی کا عمل اگلے مصرعوں میں ایک وحشت ناک منظر پیش کر رہا ہے۔ یہ منظر اپنے مختلف حوالوں کی وجہ سے پڑھنے والے کے احساس کو ہر طرف سے اپنی گرفت میں لے لیتا ہے۔ اسی طرح دوسرے بند کے مصرعوں میں جانور، پرندے اور انسان، سبھی پر گرمی کی شدّت کے اثرات دکھانا مقصود ہے۔ ہر مصرعے میں حُسنِ تعلیل کا کوئی نہ کوئی پہلو پیدا کیا گیا ہے اور اس کے ذریعے ایمج سازی کی گئی ہے۔ آبِ رواں سے جانوروں کا منہ نہ اُٹھانا، طائر کا اِدھر اُدھر چھپتے پھرنا، انسان کا سات پردوں کے اندر بھی عرق میں تر ہونا اور نگاہ کا خسِ خانۂ مژہ سے باہر نکلنے کی ہمّت نہ کر پانا، اگر غیر معمولی طور پر متحرک پیکر نہیں تو اور کیا ہیں۔ صورت گری اور منظر نگاری کی اُس سے بہتر مثال اور کیا ہو سکتی ہے کہ اگر آنکھ سے تارِ نظر بھی باہر نکل کے راہ میں ٹھہرنے کی جرات کرے تو پائے نگاہ میں لاکھوں آبلے پڑ جائیں۔ یہ ٹیپ کے دو مصرعے ایک ساتھ استعارہ سازی، حُسنِ تعلیل اور امیجری کی ایسی مثال ہیں جن کو انیس کے فنِ پیکر تراشی میں سنگِ میل کا نام دیا جا سکتا ہے۔ انیس نے صورتِ حال کی شدّت ظاہر کرنے کی خاطر اس نوع کے اشعار میں فرحت وانبساط کے بجائے ہیبت، خوف وہراس اور اذیت ناکی کے ایسے ٹھوس اور مرئی پیکر تراشے ہیں کہ پڑھنے والا گویا اپنی آنکھوں سے قیامت کے ماحول اور منظر کا مشاہدہ کرنے لگتا ہے۔ اس ماحول اور منظر میں موسم کی شدّت کے نتیجے کے طور پر جب ہم مندرجہ ذیل دو بند پڑھتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ ایک کے بعد دوسری امیجری پورے پورے مرثیے میں ایک تصویری نظام مرتب کرتی ہے جس کے باعث مختلف بند کے متحرک پیکر باہم مربوط ہو کر تصویروں کا نگار خانہ تیار کر دیتے ہیں:

اس دھوپ میں بستانِ محمد کا تھا یہ حال   سنولائے ہوئے رنگ تھے لالے کی طرح لال
چہرے پہ کوئی دھوپ میں روکے ہوئے تھا ڈھال   رکھتا تھا بھگو کر کوئی رخسار پر رومال
لو تھی کہ شجر جل گئے تھے دشتِ بلا میں
معلوم یہ ہوتا تھا کہ ہے آگ ہوا میں

تھا بس کہ روزِ قتلِ شہ آسماں جناب   نکلا تھا خوں ملے ہوئے چہرے پہ آفتاب
تھی نہرِ علقمہ بھی خجالت سے آب آب   روتا تھا پھوٹ پھوٹ کے دریا میں ہر حباب
پیاسی تھی جو سپاہ خدا تین رات کی
ساحل سے سر پٹکتی تھیں موجیں فرات کی

یہ دونوں بند بین کے اشعار کے پیش خیمہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ چنانچہ وہی لو اور دھوپ جو اس سے پہلے کی مثالوں میں صرف موسم کی ستم ظریفی کی عمومی نمائندگی کر رہی تھی، ان اشعار میں بستانِ محمد اور شہ آسماں جناب سے تعلق رکھنے کی وجہ سے سننے والے کی سماعت اور بصارت پر ذاتی افتاد بن کر اثر انداز ہوتی ہے۔ ان بصری پیکروں کو غیر جانب دار ہو کر دیکھنا ممکن نہیں رہتا۔ رنگ کے سنولانے، ڈھال سے دھوپ روکنے، رخسار پر رومال رکھنے، ہوا کے ساتھ آگ برسنے اور شجر کے جل جانے کے سارے مناظر نہ صرف یہ کہ ہماری آنکھوں میں مناظر کا عکس کھینچ دیتے ہیں بلکہ ان حزنیہ اور المیاتی جذبات کو بھی بدرجۂ اتم برانگیختہ کر دیتے ہیں جن کی برانگیختگی مرثیے کا مقصود و منتہیٰ ہوا کرتی ہے اسی طرح دوسرے بند میں روزِ شہادت کا حوالہ دے کر سارے مناظر کو دکھ درد اور کرب و ابتلا کی کیفیت سے ہم رشتہ کر دیا گیا ہے۔ یہاں گرمی کی وجہ سے فرات کے پانی کے کھولنے اور خاک کے اڑتے جیسی ایسی ایجوں کی طرح غیر جانب دار شاہد بنا رہنا کافی نہیں یہاں تو اس دن کے روزِ شہادت ہونے کی مناسبت سے ہر منظر، رقت، ندامت، اضطراب اور بے چینی کا نقشہ پیش کر رہا ہے ــــ یہ نازک اور باریک فرق دو طرح کے مناظر کے دیکھنے اور دکھانے کا زاویہ ہی تبدیل کر دیتا ہے۔ یہاں آفتاب

اپنے چہرے پر خون ملے ہوئے دکھائی دیتا ہے، نہر علقمہ خجالت سے آب آب ہے، دریا کا بلبلہ پھوٹ پھوٹ کر روتا نظر آتا ہے اور چونکہ فرات کو سپاہ خدا کی تشنگی دور کرنے کا شرف حاصل نہیں، اس لیے اس کی موجیں ساحل سے ٹکرا ٹکرا کر اپنی محرومی پر ماتم کناں دکھائی دیتی ہیں۔ اس بند میں حسنِ تعلیل کی صنعت کے ذریعے فطرت اور مظاہر فطرت کے ہر عمل کو کربلا کے سانحے سے اس طرح مربوط کیا گیا ہے گویا اشیاء اور مظاہر میں فطرت کے عمل اور ردعمل کا سارا نظام اسی اندوہناک سانحے پر مرکوز ہے، اور ہر عمل کی معنویت آج کے دن کے روز شہادت ہونے سے ہی متعین ہوتی ہے۔ ان تمام مناظر میں انیس نے ایک طرف تو لفظی صورت گری کا کمال دکھایا ہے اور دوسری طرف ہر تصویر کو ایسا ہشت پہل بنا دیا ہے کہ دیکھنے کا ہر زاویۂ منظر کا کوئی نہ کوئی نیا پہلو ہمارے سامنے لاتا ہے۔

اب تک میر انیس کے مرثیوں سے صرف ان پیکروں کی مثالیں پیش کی گئی ہیں جن کا تعلق وسیع معنوں میں ایسے متحرک منظر ناموں کی تشکیل سے ہے جو سامع کی نگاہ کو دعوت مشاہدہ دیتے ہیں، لیکن انیس کے مرثیوں میں ایسے پیکروں کی بھی کمی نہیں جو بصارت کے علاوہ دوسری حسی قوتوں کو بھی متاثر کرتے ہیں اور کبھی آوازوں کی گونج، کبھی خوشبو کی کیفیت اور کبھی لمس یا ذائقے کے احساس سے دوچار کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر ان اشعار کو دیکھیں تو اندازہ ہوگا کہ سماعت کو متحرک اور برانگیخت کرنے کے کیا کیا وسائل بعض سماعی پیکروں کی تخلیق کر رہے ہیں:

یہ صدا سنتے ہی خود رُک گیا قرنے کا خروش ۔۔۔ تھم گیا طبل وغا کی بھی وہ آواز کا جوش
ہو گئے جوڑ کے ہاتھوں کو جلاجل خاموش ۔۔۔ کیا بجاتے کہ بجا تھے نہ کسی شخص کے ہوش

چھیڑنا ان کو سرودوں کا بھی ناساز ہوا
رعب فرزند علی سرمۂ آواز ہوا

یک بیک طبل بجا فوج میں گرجے بادل ۔۔۔ کوہ تھرائے زمیں ہل گئی گونجا جنگل
پھول ڈھالوں کے چمکنے لگے تلواروں کے پھل ۔۔۔ مرنے والوں کو نظر آنے لگی شکلِ اجل

واں کے چاؤش بڑھانے لگے دل لشکر کا
فوج اسلام میں نعرہ ہوا یا حیدر کا

اگر آپ غور کریں تو پتہ چلے گا کہ پہلے بند کے آخری مصرعے میں "رعبِ فرزندِ علی سرمۂ آواز ہوا" کے نتائج ابتدائی پانچ مصرعوں میں اس طرح پیش کر دیے گئے ہیں کہ قرنا کا خروش رک جانا، طبلِ دغا کا تھم جانا، جلاجل کا خاموش ہو جانا اور دم بخود ہونے کے سبب ساز بجانے والوں کے ہاتھوں کا رک جانا یا سرودوں پر مہرِ سکوت لگ جانا، امام حسین کے رعب و دبدبے کے نتیجے میں مخالف فوج پر سکتہ طاری ہونے کے مختلف مظاہر بن گئے ہیں۔ ان مصرعوں میں بہ ظاہر ہر ساز کے بند ہونے کا ذکر ہے مگر اس طرح کہ اس سے پہلے کی ہر آواز کی گونج بھی پس منظر میں موجود ہے۔ پورے بند کا ہر سماعی پیکر آوازوں کی آلودگی کی پوری فضا کانوں میں گونجتی ہوئی ہونے کا احساس دلاتا ہے۔ جب کہ دوسرے بند میں پہلے بند کی پس منظری آوازوں کے برخلاف پیش منظر کی آوازوں کا احساس دلایا گیا ہے۔ ایک طرف طبل کی آواز کے ساتھ فوج میں بادل گرجنے کا سماں بندھتا ہے اور دوسری طرف تلواروں اور ڈھالوں کی چمک پیغامِ اجل بن کر نمودار ہوتی ہے۔ لفظی رعایتوں کا یہ عالم ہے کہ اس غیر معمولی رجزیہ فضا میں بھی انیسؔ کا احساسِ جمال اور حسنِ لطیف اس طرح کار فرما ہے کہ وہ ڈھالوں کو پھول اور تلواروں کو پھل کی شکل دکھا کر شعری حسن کاری کے عمل سے لحظہ بھر کے لیے بھی غافل نہیں ہوتے ــــ پہلے بند میں اگر جلاجل کا ہاتھ جوڑنا یا 'بجاتے'، اور 'بجا تھے'، کے لفظوں میں صوتی مناسبتوں کا خیال رکھا گیا ہے تو دوسرے بند میں پھول اور پھل کے لفظی اور معنوی سارے تحسینی امکانات کو بروئے کار لایا گیا ہے۔

شاعرانہ امیجری کے ماہرین کا عام خیال ہے کہ ایسے حسّی پیکر تراش لینا جو کسی مخصوص قوتِ حاسہ کو برانگیخت کر لیں ہر چند کہ اہم اور قابلِ تعریف محاسنِ شعری میں سے ایک ہے، لیکن ایک ساتھ مختلف حواسِ انسانی کو متحرک کر دینا کوئی معمولی کارنامہ نہیں ہوتا، تاہم اس ضمن میں بھی میر انیسؔ کا امتیاز غیر معمولی طور پر استثنائی ہے۔ ان کے ایک ایک مسدس میں یکساں اور متوازی طور پر ایک سے زیادہ حواس کو متحرک کرنے والے مخلوط پیکروں

کی فراوانی ہے' ان کے مرثیوں کے ایسے بند کی سماعت کے ساتھ سننے والا ایک سے زیادہ حواس کے ساتھ ان کی پیکر تراشی میں اس طرح محو ہوتا ہے کہ اس کا پورا وجود شاعر کی بنائی ہوئی فضا' آواز' خوشبو' رنگ اور منظر میں شریک ہو جاتا ہے۔ اختصار کی خاطر صرف یہ دو بند ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں:

ٹھنڈی ٹھنڈی وہ ہوائیں وہ بیاباں وہ سحر — دم بدم جھومتے تھے وجد کے عالم میں شجر
اوس نے فرشِ زمرد پہ بچھائے تھے گہر — لوٹی جاتی تھی لپکتے ہوئے سبزے پہ نظر
دشت سے جھوم کے جب بادِ صبا آتی تھی
صاف غنچوں کے چٹکنے کی صدا آتی تھی

یا یہ بند:

گھوڑوں سے گونجتا ہے وہ سب وادیٔ نبرد — گردوں میں غلِ تیشہ ساعت بھری ہے گرد
ہے چرخ چار میں' میں رُخِ آفتاب زرد — ڈر ہے گرے زمیں پہ نہ مینائے لاجورد
گرمی ہجومِ فوج سے دو چند ہو گئی
خاک اس قدر اُڑی کہ ہوا بند ہو گئی

پہلے بند میں ٹھنڈی ٹھنڈی ہواؤں سے احساسِ لمس' فرشِ زمرد پر گہر کے بچھے ہونے سے احساسِ بصارت' غنچوں کے چٹکنے سے احساسِ سماعت اور غنچوں کی خوشبو سے قوتِ شامہ جیسے حواسِ انسانی ایک ساتھ متحرک ہوتے ہیں ــــ اسی طرح متذکرہ دوسرے بند میں گھوڑوں کی ٹاپوں کی گونج' رُخِ آفتاب کی زردی' ہجومِ فوج کی گرمی اور خاک کے اُڑنے سے ہوا کی بندشِ ساعت' بصارت اور احساسِ لمس کی مخلوط حسّی کیفیات' سننے والے کے تمام حواس کو صرف ایک ساتھ متحرک ہی نہیں کرتیں بلکہ اپنے سحر میں گرفتار کر لیتی ہیں۔

میر انیس کے مرثیوں میں صورت گری' مرقع نگاری اور پیکر تراشی کے جس نظام کی نشان دہی کی گئی ہے اس کا ایک اہم رول کربلا کے واقعات اور صدیوں بعد کے سامعین کے درمیان حائل زمانی اور مکانی فاصلے کو ختم کر دینا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو پہلی صدی اور تیرہویں صدی ہجری کے زمانی اور لکھنؤ اور کربلا کے مکانی فاصلے ان کے مرثیوں میں مٹتے ہوئے

محسوس نہیں ہوتے۔ میر انیس کی پیکر تراشی سانحۂ کربلا کی پوری فضا کو اپنی مخصوص تہذیبی صورت حال میں تبدیل کر دیتی ہے اور ایک مختلف تاریخی اور تہذیبی پس منظر میں پروردہ مخاطب کو انیس کے مرثیے خود اس کے اپنے ثقافتی حوالوں سے مربوط دکھائی دیتے ہیں۔ انیس نے حسی صورت گری کے اپنے اس فن میں بشری تقاضوں اور انسانی نفسیات کا جو پاس اور لحاظ رکھا ہے اس کا غالب عنصر ان کے پیکر تراشی کے پورے نظام سے وابستہ ہے۔ اس لیے اگر محولہ بالا مفروضات کی روشنی میں میر انیس کو انسانی جذبات و احساسات کا ایسا عارف قرار دیا جائے جس کی فنی قدریں بھی بشری اور ارضی سرچشموں سے قوتِ نمو حاصل کرتی ہیں تو کوئی غلط بات نہ ہوگی۔ یہی انیس کی شاعرانہ حسن کاری کا راز بھی ہے اور تہذیبی حوالوں کا جواز بھی۔ ◆◆

تخلیقی فکر، حدود و امکانات

عبید الرحمٰن ہاشمی

شاعری اپنے اصل مفہوم اور صیغۂ اظہار کے لحاظ سے زمانی و مکانی حدود و قیود کی پابندیوں سے یکسر ماورا بھی ہوتی ہے اور اس اعتبار سے شاعری کے ضمن میں قصہ قدیم و جدید کی بحث بالکل ثانوی اور ضمنی ہو جاتی ہے، اصل چیز شاعری کا آفاقی کردار اور ایک ازلی و ابدی تسلسل ہے جو شاعری کی ہر بحث میں بالآخر ناقابل تردید حقیقت بن جاتا ہے۔ اس بحث کا حاصل یہ ہوگا کہ شاعر اپنی مخصوص وجودی اور سیفی توانائی کے سبب زمانے کے ہیجان اور نو بہ نو حادثات کے رحم و کرم پر خود کو چھوڑ دینے کے بجائے تیز طوفانی ہواؤں کے جھونکوں کی زد پر اپنے تخیل کا چراغ روشن کرنے کی فکر رکھتا ہے۔ شاعر کسی دور کا تابع مہمل ہونے کے بجائے دانشورانہ مہلیت کی آخری کڑی کا درجہ رکھتا ہے جب زمانہ اپنی مہلیت اور اندھی فراست کے سبب شاعر کے قلعہ پر شب خون مارنے کی فکر کرتا ہے تو اس کا انجام بھیانک عواقب کے ساتھ سامنے آتا ہے، شاعر اس کا انتقام لیتا ہے۔ جب زندگی اور ایک مخصوص عہد شاعر کے گرد حصار کھینچنے، اس کی پرواز کی حد متعین کرنے اور اس کی آفاقی بصیرت پر نامعقولیت کی پٹی باندھنے کی فکر کرتے ہیں تو شاعر اپنے دائرے کو اس حد تک وسیع کر لیتا ہے جہاں تک اس کے عمیق تفکر اور وسیع تخیل کی رسائی ہے

وہ نامعقولیت کا جواب معقولیت، ذہانت، تدبّر، ہوشمندی اور بصیرت کے ساتھ فراہم کرتا ہے۔ شاعر ایک ہوشمند انسان ہونے کے سبب زمانے کے سب وشتم دوسرے عام انسانوں ہی کی مانند خود بھی برداشت کرتا ہے۔ وہ اپنے جسم کے ساتھ اکثر مر بھی جاتا ہے لیکن وہ اپنی روح کو آلودہ نہیں ہونے دیتا۔ وہ زمانے کی سرشت کا بہترین نباض ہونے کے سبب اس کے عذاب وثواب سے بخوبی باخبر ہے۔ وہ زندگی کے تنِ مُردہ میں نئی روح پھونکنے کے ہُنر سے واقف ہے، اسے یہ بات کسی طرح منظور نہیں کہ وہ زمانے کی چالوں کا شکار ہوکر اس کی یلغار سے مجروح ہوکر ٹوٹ پھوٹ جائے کہ اس کے ہنر کی معنویت ہی ضائع ہوجائے۔ اُس کا ٹوٹنا، پھوٹنا، بکھرنا اور اُجڑنا تخلیقی تجلّی کی بازیافت اور حقائق کے بطن سے ایک نئے معنی کی جستجو سے عبارت ہے۔ شاعر کی تمام تر مساعی کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ زندگی کی چیرہ دستیوں، اس کی روح شکن اور اعصاب شکن قوتوں کے آگے سپر انداز ہونے کے بجائے زندگی اور زمانے کی سمت و رفتار کو پوری قوت کے ساتھ اس نئے رُخ پر ڈالنے کی انتھک جدوجہد کرتا ہے لیکن اس پوری گفتگو سے یہ نتیجہ نکالنا غالباً صحیح نہ ہوگا کہ شاعر زندگی اور زمانے کی محسوس اور غیر محسوس تبدیلیوں، اس کی تلخیوں، قباحتوں، معاشرتی انہدام، اقدار کے بحران، روحانی تشنج اور سرد مہری سے یکسر بے خبر ہوکر بھی اپنا کاروبارِ شوق جاری رکھ سکتا ہے۔ ویسے بھی اس رویّے میں جو ایک طرح کی انسانی شقاوت ہے شاعر اس کا کیسے متحمل ہوسکتا ہے۔ خصوصاً اس لیے بھی کہ وہ زندگی کے کسی ایک رُخ، ایک زاویۂ نظر یا نظریے، شیون یا شیوۂ زندگی کا شارح یا ترجمان نہیں ہے بلکہ پوری زندگی اور اس کے تمام ہی زندہ، موجودہ، حقیقی، متحرک اور پُرقوت جلالی وجمالی مظہروں کا دلدادہ ہے۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے ہے کہ معاشرے میں شاعر کا مقام وہی ہے جو قلبِ انساں میں دھڑکنوں کا، جسدِ خاکی میں روح، سبزے میں نمی، آنکھوں میں روشنی اور بنفشی، شعاعوں کی خنکی اور حرارت کا ہے۔ زندگی کی کثافتوں، اس کی لغویتوں، تضادات اور بوالعجبیوں پر جو

کھ سب سے پہلے نم ہوتی ہے، وہ شاعر کی آنکھ ہوتی ہے، لہٰذا اس کے بارے میں تصوّر کرنا ہی ایک ظلم ہے کہ وہ ایک ایسے ماحول میں جب کہ زندگی کا تمام تر شیرازہ منتشر ہو رہا ہو۔ وہ آئینہ جو انسانی تقدیر کے رو برو ہے گرد آلود ہو گیا ہو۔ ظلم و جور کے آتشیں شرارے دامنِ انساں کو جھلسا رہے ہوں۔ انسانیت کا گلا زیرِ خنجر اور زبان کانٹوں سے مس ہو رہی ہو۔ ہر قدر اپنے معنی کھو چکی ہو۔ انسانی ضمیر خودکشی کر رہا ہو اور بحیثیت مجموعی نئے انسان کی آمد کا سلسلہ منقطع ہو۔ انسانیت سسک کر دم توڑ رہی ہو، شاعر اس خرابے میں میٹھی نیند کیونکر سو سکتا ہے۔ وہ زندگی کے اتنے اہم، شدید اور فوری تقاضوں سے بے خبری کا سزاوار کیسے ہو سکتا ہے۔ ہوا و حوادث سے لبریز یہ تمام غبار آلود فضائیں ہمہ وقت اس کے آئینۂ ادراک سے ٹکراتی رہتی ہیں۔ شاعر اس تصادم کو اپنی روح پر جھیلتا رہتا ہے، وہ اِن حقائق کو واہمہ یا حقیقت کو خواب ِ خلط ملط کرنے کی جرات نہیں کر سکتا۔ وہ ان ٹھوس، خارہ شگاف نکیلے اور زہر میں بجھے ہوئے تیروں سے خود تو چھلنی ہوتا ہی رہتا ہے لیکن وہ اپنے منصب کی حُرمت سے آگاہ ہونے کے سبب ان زہریلی فضاؤں میں مزید سمیت پیدا کرنے کے بجائے معاشرے کے کسی خاص گروہ ظالم یا مظلوم، جماعت، جھنڈے یا خطے میں پناہ گزیں یا صدر نشین ہونے کے بجائے ہر آن سب سے پہلے اپنے حواس کی شیرازہ بندی کرنے کے عمل میں مصروف رہتا ہے۔ وہ نراجیت کا علاج نراجیت سے کرنے کے بجائے کچھ نئے طریقوں کی جستجو کرتا ہے۔ اکثر وہ انسان کو اس کے اصل کی جانب مراجعت کرنے پر راغب کرنے کی دُھن میں ان مقامات تک پہنچ جاتا ہے جہاں سے خواب کی سرحدیں شروع ہو جاتی ہیں۔ دنیا اور علائقِ دنیا سے تعلق اور بے تعلقی کی اس کیفیت کو سمجھنے کے لیے جس دیدہ وری کی ضرورت ہوتی ہے اس سے عموماً لوگ محروم ہوتے ہیں۔ اس لیے انھیں حقیقتوں پر سراب کا دھوکا ہوتا ہے۔ شاعر زندگی کی ان پے در پے لغوتیوں کا شکار ہونے کے بجائے انبوہِ زوالاں میں کسی گروہ کا فریق بن کر ابھرنے اور اس کی حمایت کرنے کے بجائے ایک معروضی فکر

کے ساتھ، ہوش مندی اور دردمندی کے ساتھ، اندھیرے اور اُجالے، نفع وضرر، خیراور شر، موج اور ساحل، زندگی اور موت، فرشِ خاک اور سپہر بریں کے باہمی ربط وتضاد، مغائرت اور نکتۂ اتصال کے لازمانی مسائل پر تفکر وتدبّر کرتا ہے۔ زخموں سے چراغ روشن کرنے کا یہ عمل کتنا صبر آزما اور کس قدر جاں گسل ہے اس کا اندازہ صرف شاعر ہی کرسکتا ہے۔ لیکن پیہم فشارِ ذات کے اس عمل سے گزر کر بھی وہ اپنے حقیقی اور اعلیٰ منصب سے کسی ادنیٰ مقاصد کے تئیں سمجھوتہ نہیں کرسکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ زندگی کی تمام ترمزاحم قوتوں اور شدید جذباتی و روحانی، اضطباغ کی اس فضا میں، ذہنی بانجھ پن کے شکار فراق زدہ مردوں اور عورتوں کے درمیان تنہا ایک باشعور، صاحب نظر اور عالی حوصلہ انسان ہے۔ اس شاہ کلید کے ضائع ہوجانے کے باعث کائنات محض ایک بند صندوق رہ جاتی ہے جس میں پوشیدہ رموز کی عقدہ کشائی کی کوئی بھی صورت باقی نہیں رہ جاتی، شاعر کائنات کے ساتویں در کا نگراں، اس کی طلسماتی حقیقتوں کا عارف اور اس عالمگیر خرابے میں تنہا باہوش انسان ہے

شاعر اپنے اس عظیم منصب کی پاسداری تمام مظاہر وممکنات خفی وجلی، ارضی وسماوی، مرئی وغیر مرئی میں پوشیدہ اس ناگزیر باطنی ربط کی عقدہ کشائی کے فرض کی بجا آوری میں ہر آن غلطاں رہتا ہے۔ یہ زندگی اپنی کشادگی، فراخی اور ہشت پہل صورتوں میں ہر عظیم شاعرانہ کائنات میں ہمیشہ سے موجود رہی ہے اور ابد تک باقی رہے گی۔ زندگی کے یہ نایاب جلوے ہر عہد کی شاعری کا سرمایۂ امتیاز رہے ہیں۔ یہ زندگی جو کہیں شعاعِ آفتاب سے منور قطرۂ شبنم کے عکس کا تموج بن کر اُبھرتی ہے۔ کہیں سرخیٔ لبِ محبوب اور نرمیٔ برگ گل کے نظر افروز جلوؤں کی آماجگاہ ہے۔ کہیں خیال وخواب کی کھنچی ہوئی طنابوں میں اسیر بے نیل و ام تو کہیں حد خیال تک پھیلی ہوئی بے کراں وسعتوں میں ہر لمحہ محوِ پرواز دشت و

جبل، صحرا و دریا کے رخِ روشن کا عکس، کہیں دور وادی و کہسار میں رم خوردہ
غزالوں کا مسکن —— کہیں عروسِ شب کی مانگ میں کہکشاں کی افشاں اور
جبیں پر چاند ستاروں کی جھلملاتی شمعوں کا ہالہ، کہیں زلفِ عنبریں کی مانند جھکی
ہوئی شاخِ گلاب کا مشامِ جاں میں سرایت کرتا ہوا خوشبوؤں کا جھونکا، یہ اس کائنات
کے محض چند مظاہر اور جھلکیاں ہیں جن کی نمو سے شجرِ شاعری برگ و بار لاتا اور جوان
ہوتا ہے۔ ان تمام اجزاء اور ریزہ ریزہ منتشر اکائیوں میں شاعر کا جنوں پرورِ تخیل ایک
معنوی اور دائمی ربط تلاش کرتا ہے۔ ان سادہ حقیقتوں کے پس پردہ زندگی کے
مخفی جلوؤں کی تب و تاب سے بھی اپنی آنکھوں کو خیرہ کیے بغیر بعض نایاب کرنوں
کو چرا لیتا ہے۔ یہ زندگی اور اس کے بیش بہا اور ناپید اکنار مظاہر جو اپنی
اصل کے اعتبار سے ہماری کائنات آب و گل میں عموماً حجاب اندر حجاب ہوتے ہیں
اس لیے ہم ان تمام ممکنات کو ایک ہی وقت میں ان کی تمام تر شانِ جلالی و جمالی
کے ساتھ دیکھنے کے سزاوار نہیں ہو سکتے۔ ان متنوع اور منتشر حقیقتوں کی تہہ تک
پہنچنے کے لیے اور ان کی گرہ کشائی کے لیے حسنِ نظر کی ضرورت ہے وہ یا تو کسی
عارف باللہ کا مقدر ہوتا ہے یا پھر ایک شاعر ہی اپنے عصۂ حواس پر اس عظیم
محشرستان کو دعوت نظارگی دے سکتا ہے۔ شاعر ان موجود حقیقتوں کا محض
عارف ہی نہیں ہوتا بلکہ اس کا تب تابِ تخیل ان موجودات کے عین وجود میں
داخل ہو کر ان سے قربت کا ایک ابدی رشتہ استوار کرتا ہے۔ ان کی ہمدمی و
دلداری کرتا ہے۔ اس کی گریہ و زاری اور خندہ لبی اور شوریدہ سری میں ایک
دوسرے سے کامل ہم آہنگی اور ارتباط پیدا ہو جاتا ہے۔ شاعر بتدریج اس
مقام پر پہنچ جاتا ہے جہاں یہ کائنات اپنی تمام تر لطافت و کثافت، آرزوؤں
اور تمناؤں، خوشبو اور رنگت، تلخی و شیرینی، دلبری و قہاری، عذاب اور ثواب
کے ساتھ اس کے وجود میں داخل ہو جاتی ہے اور اس کلیت کا جزوِ اعظم بن جاتی

ہے جسے شاعری کہتے ہیں۔ بعد ازاں زندگی کے وہی مظاہر و ممکنات مخفی و غیر مخفی ارتعاشات صفحۂ قرطاس پر ایک نئی، تازہ کار زیادہ روشن اور تابناک زیادہ حقیقی اور بھرپور شکل میں کلیتاً ایک نئی خوشبو اور رنگت، معنی و مفہوم کے ساتھ لازوال ہو جاتے ہیں۔ ہیتوں، لفظوں، اصوات و محاکات و علائم اور صیغۂ اظہار کے دوسرے وسیلوں سے ترتیب پانے والی اس کائنات کے روزن و دیوار پر پڑنے والی دھوپ چھاؤں، اندھیرے اُجالے، گرم و سرد کے مفہوم یکسر بدل جاتے ہیں۔ یہاں یہ واضح کر دینا بھی ضروری ہے کہ شاعر کے جمالیاتی افق پر پروان چڑھنے والی یہ کائنات لازوال بھی ہے اور خود مکتفی بھی، یہ ہر لحاظ سے مکمل اور ہر خوبی سے مالامال ہے، اب جو کچھ اس کے ماسوا ہے، وہ زوال آمادہ، خوفناک اور مبتذل ہے، موت اور ہلاکت ہے، پسپائی اور ضلالت ہے۔

اس شاعرانہ ثقافت اور کلیت کو وضع کرنے میں ہمارے معدودے چند شاعروں نے ہی کوئی منفرد کردار ادا کیا ہے، شاعری چاہے نظم ہو یا غزل مذکورہ ابدی ورثے سے سچی شاعرانہ وفاداری اور مخلصانہ وابستگی کے بغیر محض ایک کار فضول، لغویت اور خود فریبی ہے۔ بالخصوص ہمارے عہد کا شاعر اپنے اس عظیم ورثے سے کٹ کر بے معنویت کے سیلاب میں غرق ہو چکا ہے، وہ سرابوں کا سفیر اور خلاؤں میں معلق ہے۔ اس کی کاوشوں کا تمام تر سرمایہ ارضی کائنات کی محض ایک غیر تخلیقی، ہیجان پرور، مرگ آسا فکری ژولیدگی اور نقل مطابق اصل کے مصداق ہے۔ ہمارے عہد کے شاعر نے زندگی کے خام مواد کو شاعری کا پیکر دینے کے بجائے ہو بہو خام زاد صفحۂ قرطاس پر منتقل کر دیا، اس عہد کا شاعر معاشرے کے مفسدین، شاعرانہ ثقافت کے بدترین دشمنوں کی شہ زوری، سازش اور سرپسندی سے نبرد آزما ہونے کے بجائے ان کے آگے سپر انداز ہو گیا ہے۔ مجموعی زندگی کی بدہیئتی، بے ربطی اور سمیت کی فضاؤں میں اپنی فکر کی تازگی، خوشبو اور رنگت سے سرشار کرنے کے بجائے وہ خود معاشرے کے بیمار ذہنوں کے ساتھ مل کر بحرانی حالات کو مزید پُرآشوب

بنانے کی مہم میں شریک ہوگیا ہے۔ اس کی شاعری اکثر اس کی اپنی ذات کے ناسوروں کا بہتا ہوا گندہ خون اور اس کی سیاہ روح کا آسیب بن کر زندگی کو ایک نئے مسئلے سے دوچار کرتی ہے۔ اس نے اپنے دائرے کو وسیع کرنے کے بجائے اس کی حدود کو لامتناہی رفعتوں تک لے جانے کے بجائے بنے بنائے حصار میں مزید سمٹ جانے اور اپنے وجود کی نفی پر اکتفا کیا ہے۔ اس کا شاعرانہ عمل اپنی خام کاری' بے راہ روی' بے بصری اور ظرف کی کشاد سے عاری ہونے کے سبب خود اس کی اپنی زندگی میں کسی نئے انقلابِ ذہنی و روحانی کا اشاریہ نہیں بن سکا ہے' اس کی شاعری اور عہد کے مابین ہر تصادم اب معدوم ہوچکا ہے' ہمارا شاعر غیر شاعرانہ غیر جذباتی' غیر انسانی اور غیر فطری اندازِ زندگی کے حامل اشخاص و افراد کی خوشنودی کا تابع مہمل بن کر اپنی موت آپ مرچکا ہے۔ تاہم موت کی اس عالمگیر فضا میں کہیں کہیں زندگی کے تاریک افق پر روشنی کی کرنیں لہرا اُٹھتی ہیں۔ بس یہی ارتعاشں زندگی کی کالی راتوں میں جینے کا واحد وسیلہ ہے' اس ارتعاشں کی حیثیت معاشرے کے اسفل محرکات اور بے معنی شر و فساد کے خلاف ایک چیلنج کی حیثیت تو نہیں رکھتی لیکن راکھ کے ڈھیر میں دبے ہوئے ان ملتہب خودکار شراروں سے اس بات کی امید بندھتی ہے کہ شاید یہ شرارے کبھی شعلۂ نفس بن جائیں اور زندگی بھرپور طور پر روشنی کے سیلاب سے جگمگا اُٹھے لیکن وہ دن ابھی بہت دور ہے۔ اس کیفیت کا اُس وقت تک پیدا ہونا محال ہے جب تک شاعر اپنے اصلی منصب سے باخبر ہوکر اس مادی' غیر جمالیاتی مصنوعی اور زنا پذیر [illegible]سات کے متوازی ایک پیہم متحرک' رواں دواں' جمالیاتی مثالی [illegible] کی تعمیر و تشکیل کا عظیم مشن لے کر نہیں اٹھتا۔ یہاں اس غلط فہمی [illegible] بھی ضروری ہے کہ شاعری میرے نزدیک بھی ایک اجتماعی فعل [illegible] ایک انفرادی مشغلہ بلکہ ایک وجودی جبر ہے اور اس لحاظ سے ہر منفرد شعری [illegible]

نوع کے لحاظ سے ایک کائنات صغیر ہے ایک زندہ نامیاتی کل ہے جس کی شناخت کسی خاص کلّیہ، لقب، ٹھپے اور مہر کی رہین منّت نہیں ہوسکتی۔ یہ مساعی اگر اپنے ابدی ورثے سے براہ راست علاقہ رکھتی ہے تو اس کا صرف ایک ہی نام ہوسکتا ہے۔ شاعری، جو ابدالاباد تک باقی رہنے والا، زندگی کے پیچھے چلنے کے بجائے اس کی سربراہی کرنے والا، اس کا نقیب اس کا اصلی رفیق اور اس کے روحانی آشوب کا واحد مداوا ہے۔ ■■

ڈاکٹر عابد حسین کی ڈرامانگاری

عظیم الشان صدیقی

ڈاکٹر عابد حسین نے اگرچہ زیادہ ڈرامے تصنیف نہیں کیے ہیں اور وہ بھی ان کی ادبی زندگی کے ابتدائی دور کی یادگار ہیں لیکن یہ محض اُردو ادبی ڈرامے کی روایت کا حصہ نہیں ہیں بلکہ موضوع و مواد اور فکروفن کے اعتبار سے آج بھی ان کی معنویت برقرار ہے۔ عابد صاحب کے یہ ڈرامے جہاں نئی نسل اور پُرانی نسل کے درمیان فکرونظر کے تصادم و تضاد کو پیش کرتے ہیں وہیں یہ جدید وقدیم افکار واقدار اور رسم و رواج کی معنویت پر سوالیہ نشان بھی قائم کرتے ہیں۔ ان کا موضوع محض روایتی اور فرسودہ سماج نہیں ہے بلکہ ان میں وہ نیا تعلیم یافتہ طبقہ بھی موجود ہے جس نے اگرچہ متوسط زمین دار طبقے کی کوکھ سے جنم لیا تھا اور اس کی جڑیں بھی پُرانی تہذیب میں پیوست تھیں لیکن جدید تعلیم کی روشن خیالی، معروضی نظر اور تعقل پسندی نے اس کے لیے زندگی کی نئی راہیں روشن کردی تھیں جن پر وہ خودداری اور اعتماد کے ساتھ آگے بڑھنا چاہتا تھا۔ لیکن روایتی ٹھہرا ہوا سماج اور اس کے رسم و رواج راہ کے پتھر بن گئے تھے حالانکہ یہ روایتی سماج جسے آزادی سے قبل اشرافیہ یا زمین دار طبقے کے نام سے پکارا جاتا تھا کوئی زیادہ پُرانا طبقہ نہیں تھا۔ بلکہ اس نے بھی برطانوی سامراج کے نئے سیاسی و معاشی نظام کی کوکھ سے جنم لیا تھا اور اپنی تشکیل کے ابتدائی دور میں افکار و اقدار کی کش مکش میں مبتلا رہ چکا

تھا۔ ایسی صورت میں ایک ہی عہد اور ایک ہی نظام کے زیرِ سایہ پرورش پانے والے طبقوں کے درمیان گہری خلیج یا تصادم و تضاد کا پیدا ہونا تعجب خیز معلوم ہوتا ہے۔ لیکن کیا یہ محض مفادات کا تصادم تھا یا تہذیب و اخلاق وغیرہ دیگر محرکات بھی کارفرما تھے؟ اور یہ نوزائیدہ زمین دار طبقہ اتنی جلد زوال میں مبتلا ہوکر فرسودہ روایت کا حصّہ کیسے بن گیا تھا اور اس کے بطن سے نئے تعلیم یافتہ روشن خیال طبقے کو وجود میں آنے کا موقع کیسے ملا تھا؟ یہ ایسے سوالات تھے جنھوں نے بیسویں صدی کی ابتدائی دہائیوں میں ہر تعلیم یافتہ شخص کو متاثر کیا تھا۔ ڈاکٹر عابد حسین نے بھی اپنے ڈراموں میں ان ہی سوالوں کے جواب تلاش کرنے کی کوشش کی ہے جن میں پردۂ غفلت (۱۹۲۲ء) کو اس لیے اہمیت حاصل ہے کہ یہ روایتی زمین دار طبقے کی تہذیب و معاشرت، اخلاق و اقدار کے ساتھ جدید تعلیم یافتہ طبقے کی فکر و نظر کو بھی پیش کرتا ہے اور ان کے مابین تصادم و تضاد کی نوعیت اور نتائج کو سنجیدہ فکر اور واضح شعور کے ساتھ سامنے لاتا ہے۔ اس ڈرامے میں جہاں تعلیم نسواں اور تحریکِ نسواں کو موضوع بنایا گیا ہے وہاں عقائد کے روایت و درایت کی بحث بھی موجود ہے۔ اور اس کے آئینے میں تحریک آزادی کے ساتھ نئی اُبھرتی ہوئی قوتوں کا عکس بھی دیکھا جا سکتا ہے لیکن بنیادی اہمیت زمین دار طبقے کو حاصل ہے۔

یہ نوزائیدہ زمین دار طبقہ جسے برطانوی سامراج کے نئے زرعی نظام نے بلا خرچ لگان کی وصولیابی، یورپی مصنوعات کی خریدار اور کمزور طبقوں کے استحصال کے لیے جنم دیا تھا بظاہر آزاد اور خود مختار طبقہ تھا لیکن تحفظات سے محروم ہونے کے باعث یہ برطانوی حکّام اور انتظامیہ کا اس طرح محتاج تھا کہ اُسے اپنی آمدنی کا بڑا حصّہ ان کی نذر کرنا پڑتا تھا جس نے زمیندار طبقے کے ساتھ سماج کو بھی جلد ہی معاشی بحران میں مبتلا کر دیا تھا۔ پردۂ غفلت کا بنیادی ڈھانچہ بھی اسی معاشی بحران میں مبتلا زمین دار طبقہ کھڑا نظر آتا ہے۔

اس معاشی بحران کے علاوہ یہ زمین دار طبقہ اپنی نوزائیدگی کے باوجود اپنی ہیئت اور ساخت کے اعتبار سے چونکہ پُرانے جاگیردارانہ نظام کی ہی توسیع تھا اس لیے اسے

وراثت میں بھی ایسی زوال پذیر تہذیبی اقدار اور افکار ملے تھے جن پر معاشرتی جماؤ کی وجہ سے اگرچہ مذہب نے تقدس کی مہر ثبت کردی تھی لیکن حقیقت میں وسائل سے رشتہ کمزور ہوجانے کے باعث وہ اپنی معنویت اور قدروقیمت پہلے ہی کھو چکے تھے اوران کی روح مردہ اور داخلیت پہلے ہی مجروح ہوچکی تھی جس کا لازمی نتیجہ جہالت، تقلید، رجعت پسندی، توہمات، تعصّبات، جذباتیت، خودغرضی، مبالغہ آرائی، لایعنی مشاغل، نمودونمائش، کوتاہ اندیشی، بے عملی، قرض، منفی اخلاق، منفی نفسیات اور کھوکھلی جارحیت کی شکل میں ہی برآمد ہوسکتا تھا جسے ڈاکٹر عابدحسین نے پردہ غفلت کا نام دیا ہے اور ڈرامے میں میر الطاف حسین، احمدحسین اور رقیہ بیگم کو اس کا نمائندہ بناکر پیش کیا ہے جن کی رجعت پسندی اور ناعاقبت اندیشیوں نے سیتارام جیسے ساہوکار کو جنم دیا تھا جو آہستہ آہستہ اس طبقے کی دولت، زمین وجائداد کا مالک بن گیا تھا۔

البتہ اس تاریکی نے نئے تعلیم یافتہ طبقے کی صورت میں روشنی کی ایک نئی کرن کو بھی جنم دیا تھا جو حالات کے جبر، مسائل کی کثرت، انتظامیہ، حکام، عدالت، قانون، نئی صنعتی اشیاء سے تعارف کا ایسا نتیجہ تھا جس نے زمین دار خاندان کے کسی نہ کسی فرد کو جدید تعلیم حاصل کرنے اور جدید افکار وخیالات سے واقفیت بہم پہنچانے کے لیے مجبور کردیا تھا جس کی وجہ سے فرسودہ معاشرے سے رشتہ قائم رکھنے کے باوجود ایسی معروضی نظر رکھنے والی روشن خیال اور تعقل پسند نئی نسل کو وجود میں آنے کا موقع مل گیا تھا کہ ایک ہی خاندان کے مختلف افراد اور ایک ہی باپ کے دو بیٹوں کے درمیان فکر ونظر نے اختلاف پیدا کردیا تھا جن پر ابتدا میں تو جذباتی رشتوں کا پردہ پڑا رہا تھا لیکن دوسری نسل تک پہنچتے پہنچتے اس اختلاف نے کش مکش اور تصادم کی شکل اختیار کرلی تھی۔ ڈاکٹر عابدحسین نے منظورحسین اور سعیدہ کو اس نئی نسل اور جدید تصورات اور اور نظریات کا نمائندہ بناکر پیش کیا ہے جو اپنے باپ بیرسٹر میر شجاعت علی کے بے وقت انتقال کی وجہ سے اگرچہ ابتدا میں اپنے چچا میر الطاف حسین اور چچی رقیہ بیگم کی نگرانی اور سرپرستی میں رہنے کے لیے مجبور تھے لیکن ان کی ابتدائی تعلیم وتربیت چونکہ شہر میں ہوئی

تھی اس لیے روایتی اور فرسودہ معاشرے اور ماحول سے خود کو ہم آہنگ نہیں کر پاتے ہیں اس لیے کش مکش کی نوعیت بھی جلد واضح ہو جاتی ہے۔

پردۂ غفلت میں تین ایکٹ اور آٹھ مناظر میں نہ صرف کرداروں سے متعارف کرایا گیا ہے بلکہ ڈرامے کا اصل موضوع اور مسئلے کی نوعیت بھی سامنے آجاتی ہے۔ ڈرامے کا آغاز ہی اس مکالمے سے ہوتا ہے:

"احمد حسین: (سلسلۂ کلام جاری رکھتے ہوئے) چودھویں صدی ہے۔
خون سفید ہو گئے ہیں۔ جس چچا نے بچپن سے بیٹے کی طرح
پالا' اس سے یہ سرکشی! اپنا گھر الگ کریں گے' اپنی جائداد
سنبھالیں گے' بہن کو لکھا پڑھا کر میم بنائیں گے۔ اس میں
خاندان کی آبرو مٹی میں مل جائے چاہے۔"
(پردۂ غفلت، صفحہ ۳)

یہ وہ الزامات تھے جن کے ذریعے پرانا معاشرہ اور پرانی نسل ہمیشہ نئی نسل کی ترقی کو روکنا چاہتی تھی جس کے پیچھے احساس کمتری یا منفی نفسیات کارفرما ہوتی تھی یا پھر اس کے ذریعے وہ دیگر مادی مقاصد حاصل کرنا چاہتے تھے۔ اس ڈرامے میں بھی یہ دونوں فکری و نظریاتی اور مادی پہلو موجود ہیں۔ میر الطاف حسین کی بے عملی تو پیروں کے نیچے سے زمین نکلتی ہوئی دیکھ کر خشک اور بے جان روحانیت کا لبادہ اوڑھ لیتی ہے لیکن ان کے مدارالمہام سالے احمد حسین اور بیوی رقیہ بیگم کی ناعاقبت اندیشی' قرض کے بار اور جائداد سے محرومی کا خوف منفی نفسیات کو اس طرح تقویت پہنچاتا ہے کہ وہ منظور حسین اور سعیدہ کی جائداد اور آمدنی پر قبضہ جمانے کے خواب دیکھنے لگتے ہیں جس کے لیے وہ سعیدہ کی تعلیم سے محرومی' گھر کی چار دیواری میں قید اور سعیدہ کی شخصیت اور خودداری کو مسخ کر کے اس کی ذہنی کے خلاف کٹھ پتلی' مکتب کے معمولی مدرس ملا محمد جواد سے شادی کے منصوبے پر عمل کرتے نظر آتے ہیں تاکہ جائداد پر ان کا قبضہ بحال رہے۔ حالانکہ انھوں نے اپنی بیٹی صغرا کی شادی ناظر کلکٹری محمد محسن کے ساتھ کی تھی۔ لیکن سعیدہ' چچی کے تمام طعنے' جھڑکیوں'

بدمزاجیوں، بداخلاقیوں کے باوجود شیخ کرامت علی اور بھائی منظور حسن کی مدد سے خاموشی کے ساتھ نہ صرف اپنی تعلیم کو جاری رکھتی ہے بلکہ وہ شادی بھی اپنی پسند سے کرنا چاہتی ہے لیکن اس کی روشن خیالی محض بغاوت و سرکشی نہیں ہے۔ وہ خدمت و ایثار، تہذیب و شائستگی کی تو قائل ہے لیکن پردے کے رواج اور مشترکہ خاندانی روایات، ساس بہو کے جھگڑوں، اور تعلیم نسواں کے بارے میں اس کے خیالات ترقی پسندانہ ہیں جو رقیہ بیگم کی منفی نفسیات، منفی اخلاق، جارحانہ رویّوں اور سعیدہ کی خاموش مدافعت کے درمیان کش مکش کو ایسے موڑ اور نقطۂ عروج پر پہنچا دیتی ہے کہ منظور حسین کے لیے علیٰحدگی اور جائداد کے بٹوارے کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں رہ جاتا ہے۔ اس آخری منظر کو ڈاکٹر عابد حسین نے سعیدہ اور رقیہ بیگم کے مکالموں سے اس طرح سجایا ہے کہ نہ صرف ان کرداروں کا فرق بلکہ جدید و قدیم تہذیب کی روح بھی ان میں سمٹ کر آگئی ہے جس کا اندازہ مندرجہ ذیل اقتباس کے بغیر ممکن نہیں ہے:

"سعیدہ کی آواز: چچی جان۔ میں نے کبھی آپ کے سامنے زبان نہیں کھولی ہے، مگر اس وقت جب ہمیشہ ہمیشہ کے لیے میرا آپ کا ساتھ چھوٹ رہا ہے مجھ سے یہ چند لفظ کہے نہیں رہا جاتا۔ آپ یہ ہرگز نہ سمجھیے کہ آپ مجھ سے جس قدر محبّت کرتی ہیں مجھے معلوم نہیں یا مجھ پر اس کا اثر نہیں ہوتا۔ مگر اس بدنصیبی کا کیا علاج ہے کہ آپ کی محبت نے میری ڈھارس بندھانے کی جگہ میرا دل توڑ دیا ہے۔ مجھے خوش و خرم رکھنے کے بجائے زندگی سے بیزار کر دیا ہے۔ جب ابّا جان اللہ کو پیارے ہوئے اور بھائی جان اور شیخ جی مجھے لے کر آپ کے پاس آئے۔ یہاں میں نے دوسری ہی دنیا دیکھی۔ بہلانے والی شفقت کی جگہ سہمانے والی چاہ، ہنسانے والے پیار کے بجائے رُلانے والی محبت،

کمال نگر والے گھر کے خوش نما چمن میں کھیلنے کی جگہ مجھے
یہاں کالی کالی چار دیواری میں بند ہو کر بیٹھنا پڑا۔ میرے
پڑھنے لکھنے کی آزادی پر قیدیں لگائی گئیں۔ دوسری
لڑکیوں سے ملنے کی ممانعت ہوئی۔ خدا ہی جانتا ہے کہ میں
نے اتنے دن کس طرح کاٹے۔ آج بھائی جان اسی مکان
میں لے کر جا رہے ہیں جہاں سے سات برس پہلے لائے
تھے۔ میں آپ کے سارے احسانوں کا جو آپ نے سچے
دل سے احسان سمجھ کر کیے تھے۔ بہت بہت شکریہ ادا کرتی
ہوں چچی جان....

رقیہ بیگم : لڑکی تو جاتی ہے تو میری ایک اور سنتے جا۔ اس لڑائی میں
تو جیتی، میں ہاری۔ مگر اس فتح پر بہت اترامت۔ اس
وقت تجھے بڑی خوشی ہے کہ چچی کے پنجے سے نکل کر راج
کروں گی۔ بلکہ بلقیس کی طرح دنیا بھر میں میری حکومت ہوگی۔
خلق خدا میرے سامنے آنکھیں بچھائے گی۔ مگر یہ دھوکا بہت
دن نہیں رہے گا۔ اگر تجھ پر راہ میں انگلیاں نہ اٹھیں۔ دنیا
تیرے نام پر تھڑی تھڑی نہ کرے۔ شریفوں کی بہو بیٹیاں
سن کر کانوں پر ہاتھ نہ رکھیں تو میرا نام رقیہ بیگم نہیں۔
اور اس بھروسے نہ رہنا کہ جب کہیں ٹھکانا نہ ہوگا تو پھر
چچی کی گود میں آن بیٹھوں گی۔ آج سے نہ میں تیری چچی نہ
تو میری بھتیجی۔ خدا نے چاہا تو جیتے جی تیری صورت نہ دیکھوں
گی۔ جا بھگت اپنے کیے کی سزا۔"

(پردۂ غفلت۔ صفحہ ۶۹۔ ۷۰)

یہ مکالمے کسی قدر طویل ہو گئے ہیں اور رقیہ بیگم کی جہالت، بداخلاقی، بدمزاجی،

جذبات اور کج بحثی کے واقعات اور گفتگو پورے ڈرامے پر پھیلے ہوئے ہیں جس سے ڈاکٹر عابد حسین کی طبقہ نسواں کی مخصوص زبان ومحاورے، لب ولہجے اور نفسیات سے واقفیت اور مشاہدے کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے لیکن سعیدہ کا ڈرامہ میں یہی واحد طویل مکالمہ ہے جو اس کی شخصیت اور مزاج کو سامنے لاتا ہے ورنہ عام طور پر خاموشی کے ساتھ گھر کے کام کاج، پڑھنے اور شیخ جی کی تیمارداری اور خدمت میں مصروف نظر آتی ہے۔

اسی طرح منصور حسین کے مزاج میں جوانی کا جوش تو ہے اور وہ اپنی بات چیت اور عمل سے روشن خیالی، ہوش مندی، ذہانت اور معلومات کی وسعت کا اظہار بھی کرتا ہے لیکن اس کی گفتگو سنجیدگی ومتانت، ادب اور شائستگی سے تجاوز نہیں کرتی ہے اور نہ ہی اختلافات کے باوجود اسے پرانی نسل اور معاشرے کو طنز وتنقید کا نشانہ بناتے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ اس لیے ڈرامے میں منظور حسن کا طرز عمل نئی نسل پر گستاخی، بے ادبی، سرکشی اور بغاوت کے الزامات کو مسترد کر دیتا ہے۔ عابد صاحب نے منظور حسین اور سعیدہ کو نئی نسل کا ایسا مثبت کردار بنا کر پیش کیا ہے جو انفرادی و اجتماعی علم وعمل اور تعمیر و ترقی پر یقین رکھتے ہیں۔ اسی طرح انھوں نے رجعت پسند معاشرے پر طنز وتنقید کی ذمے داری شیخ کرامت علی کے سپرد کر دی ہے جو پرانی نسل کے اُن لوگوں میں سے ہیں جنھوں نے اگرچہ باقاعدہ اعلیٰ تعلیم حاصل نہیں کی تھی لیکن شوقِ علم، تجربے، مشاہدے اور مطالعے کی وسعت نیز غور وفکر نے انھیں ایسا روشن خیال اور معقولیت پسند بنا دیا تھا کہ وہ جدید وقدیم تہذیب کی صحت مند روایت کو قبول کر سکتے تھے اور اتالیق کی حیثیت سے یہ انھیں کی تعلیم وتربیت کا نتیجہ تھا کہ میر شجاعت حسین علم وعمل اور ترقی کی منازل طے کرنے کے بعد زمین دار کے ساتھ ایسے بیرسٹر بھی بن گئے تھے جو سماجی اور قومی خدمت پر یقین رکھتے تھے۔

ڈرامے میں اگرچہ میر شجاعت حسین خود موجود نہیں ہیں لیکن شیخ کرامت علی کے ذریعے ان کے تدبّر اور فراست کا ذکر اس پہلو کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ زمین داروں میں جو طبقہ تعلیم یافتہ اور ہوشمند تھا اور زمین داری کی خود دیکھ بھال کرتا تھا ان کی

جائداد نہ صرف قرض کے بارے محفوظ رہی تھی بلکہ آمدنی میں بھی اضافہ ہوا تھا اور انھیں گنگا سہائے جیسے کارندے بھی مل سکتے تھے جو زمین دار کے ساتھ کسانوں سے بھی ہمدردی رکھتے تھے۔

اس ڈرامے میں شیخ کرامت علی محض راوی ہی نہیں بلکہ ان کی شخصیت کے کئی پہلو ہیں وہ اگر ڈرامہ نگار کے خیالات کی ترجمانی کرتے ہوئے نظر آتے ہیں تو اس نسل سے بھی تعلق رکھتے ہیں جس نے غلامی کے دور سے تقریباً بیس سال پہلے اس وقت جنم لیا تھا جب نہ تو نیا متوسط زمین دار طبقہ وجود میں آیا تھا اور نہ ہی مغربی تہذیب و تمدّن کے سائے گہرے ہوئے تھے انھوں نے اپنے شوق سے انگریزی کی چند کتابیں بنگالی بابو سے ضرور پڑھی تھیں لیکن ان کی علمی بصیرت، روشن خیالی اور خود اعتمادی، ذاتی کوشش اور لیاقت کی مرہون منّت تھی اس لیے ان پر نہ تو مغربی تہذیب وتمدّن سے مرعوبیت کا الزام لگایا جا سکتا ہے اور نہ ہی ان کے ذریعے رجعت پسند طبقہ، فرسودہ تہذیب وتمدّن، رسم ورواج اور بے روح عقائد اور تصوّرات کی تنقید کو محض نیچریت کہہ کر رد کیا جاسکتا ہے۔ وہ اپنی بات نہ صرف واضح اور مدلّل انداز میں کہتے ہیں بلکہ مذہبی کتابوں سے ثبوت بھی فراہم کرتے ہیں۔ منظور حسین اور سعیدہ کے ساتھ اگرچہ ان کا سلوک مشفقانہ ہے لیکن میر الطاف حسین، احمد حسین، رقیہ بیگم اور محمد جواد کی موجودگی میں ان کا لب ولہجہ نہ صرف تیکھا ہو جاتا ہے بلکہ گفتگو دل لگی، مزاح، طنز و تنقید سے گزر کر تمسخر کی شکل اختیار کرلیتی ہے جو فکر و نظر کے اس پہلو کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ رجعت پسند معاشرہ، فرسودگی و زوال اور ذہنی پس ماندگی کی اس سطح تک پہنچ گیا ہے جسے دلائل کے ذریعے قائل کرنا ممکن نہیں ہے البتہ مذاق اُڑاکر اس کی غیرت اور حمیت کو ضرور للکارا جا سکتا ہے اور مذہبی عقائد کے سلسلے میں تجسّس کو بیدار کیا جا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عابد صاحب نے شیخ کرامت علی کے ذریعے مذہب کا جو تصوّر پیش کیا ہے اس میں بھی یہ پہلو موجود ہے:

شیخ جی: سنیے! قلب انسانی گوناگوں جذبات کی جلوہ گاہ ہے۔ کوئی

چیز ہمارے دل میں خوشی پیدا کرتی ہے کوئی غم، کوئی نفرت، کوئی محبت لیکن ایک جذبہ ایسا ہے جو ہمہ رنگ وہمہ گیر ہے۔ یہ جب اُمڈتا ہے تو ہمارے سارے وجود پر زندگی کا بوجھ ہلکا ہو جاتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ ساری کائنات بجلی کی لہر کی طرح ہمارے جسم وروح میں دوڑ گئی بعض برگزیدہ ذاتیں اس برقی رَو کا خزانہ بن جاتی ہیں اور عالم معنی اور عالم صورت میں شمعیں جلا دیتی ہیں جن کی روشنی میں انسان زندگی اور کائنات کو دیکھ اور سمجھ سکتا ہے ایسی ایک قندیل روشن کی تھی رسول ہاشمیؐ نے، جس کے نور سے دنیا تیرہ سو سال سے جگمگا رہی ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ ہم لوگوں نے اس نور کو دیکھنے کے لیے ساری دنیا کی طرف سے آنکھیں بند کر لی ہیں۔ چنانچہ شمع کے روشن کرنے والے کا مقصد کہ اس کی روشنی میں حیات اور کائنات کو دیکھا جائے، فوت ہو گیا ہے۔"

(پردۂ غفلت۔ صفحہ ۴۴)

مذہب کے بارے میں یہ خیالات نہ صرف روایتی تصوّر سے مختلف ہیں بلکہ اس کے ذریعے عقائد کو فلسفیانہ بنیادیں فراہم کرنے کی کوشش بھی کی گئی ہے۔ مذہب کے علاوہ اس ڈرامے میں مشرق و مغرب کے حوالے سے پردے کے مروّجہ رواج کو بھی تنقید کا موضوع بنایا ہے اور نفسیاتی پس منظر میں ساس بہو کے جھگڑوں کی نوعیت کو بھی واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔

اس ڈرامے میں عابد صاحب نے محمد جواد کے حوالے سے جہاں دیہی مدارس کا عبرتناک نقشہ پیش کیا ہے وہاں مشترکہ خاندان کی شکست و ریخت سے پیدا ہونے والے رشتوں کے بحران کو بھی نظر انداز نہیں کیا ہے جس کا سبب محض بیٹیوں کا اختلاف

اور گاؤں سے شہر کی طرف ہجرت ہی نہیں تھا بلکہ تعلیمی معیار نے بھی ذات برادری اور خاندان کے درمیان دیواریں کھڑی کر دی تھیں جس نے مساوی سطح کے دیگر افراد سے رشتے استوار کرنے کے لیے مجبور کر دیا تھا۔ سعیدہ کا محمد علی کی طرف جھکاؤ اسی ضرورت کا حصہ تھا جس کی شخصیت میں نہ صرف علم ولیاقت، شرافت وروشن خیالی، انسانیت اور دردمندی کے جوہر موجود تھے بلکہ وہ سیاسی وسماجی افق پر نئی ابھرتی ہوئی قوت کی حیثیت رکھتا تھا۔ اس طرح یہ ڈرامہ رجعت پسند معاشرے کے فرسودہ رسم و رواج اور بے روح افکار و اقدار تک ہی محدود نہیں رہتا ہے بلکہ اپنے عہد کے عام سماجی مسائل، نئی نسل، نئے خیالات وتصورات اور نئی ابھرتی قوتوں کا احاطہ کرلیتا ہے جس کی وجہ سے پردۂ غفلت ہم عصر اردو ڈراموں میں ممتاز نظر آتا ہے۔

ڈاکٹر عابد حسین کے دوسرے ڈرامے "معدے کا مریض" کا موضوع اگرچہ بظاہر غیر ادبی نظر آتا ہے لیکن انسانی زندگی میں یہ مسئلہ بنیادی حیثیت رکھتا ہے بلکہ اس کا احساس و ادراک اس وقت ہوتا ہے جب افراد محفوظ پیشوں کی تلاش میں گاؤں، فطرت اور جسمانی محنت سے رشتہ منقطع کر کے شہر اور دفتری نظام سے تعلق رکھنے والے پیشوں کے دائرے میں اسیر ہو جاتے ہیں اور امراض، ادویہ اور معالج اس کے گرد حلقہ بنا لیتے ہیں۔ عابد صاحب کو یہ نیا تعلیم یافتہ اور ملازمت پیشہ طبقہ ایسے ہی مسائل میں گرفتار نظر آتا ہے جو نہ تو اپنی صحت کو ہی برقرار رکھ پاتا ہے اور نہ ہی اس کی آمدنی علاج کی کفیل ہو سکتی ہے۔ یہ ڈرامہ اسی کش مکش اور تلاش کا نتیجہ ہے جس کے ابتدائی دو مناظر، موضوع کے تعارف، معدے کے امراض، ذہنی وجسمانی تکالیف، حکیم، ڈاکٹر اور وید کے چکر، مختلف طریقۂ علاج کی تفہیم اور اخراجات کے تخمینے اور کش مکش پر مشتمل ہیں لیکن تیسرا اور آخری منظر بابو صاحب کے ذریعے فطری زندگی، سادہ غذا، جسمانی محنت اور ورزش کے عملی نمونوں کو اس طرح سامنے لاتا ہے کہ ان کی افادیت کا احساس گہرا ہو جاتا ہے نیز انسان اور فطرت ومحنت کے درمیان رشتے کو ناگزیر بنا دیتا ہے۔

عابد صاحب کے تیسرے ڈرامے "حساب اور رومان" میں اگرچہ حسن وعشق کی

چاشنی موجود ہے لیکن بنیادی طور پر یہ معاملاتِ حُسن وعشق اور لذتِ ہجر ووصال سے بحث نہیں کرتا ہے بلکہ اس کے حوالے سے نئی اور پُرانی نسل کے درمیان فکر ونظر کے اختلاف وکش مکش کو سامنے لاتا ہے۔

یوں تو ہر نئی نسل پُرانی نسل سے اختلاف کرتی ہے۔ پُرانی نسل کے لوگ نئی نسل کو نہ صرف اپنے علم وتجربے کے سانچوں میں ڈھالنا چاہتے ہیں بلکہ ان کے ذریعے اپنی ناکام حسرتوں، آرزوؤں اور خوابوں کی تعبیر بھی چاہتے ہیں لیکن یہ ایسی مادّی اشیاء نہیں ہیں کہ ایک نسل سے دوسری نسل کو براہِ راست منتقل کی جا سکیں اس لیے ہر نئی نسل اپنے علم وتجربے اور مشاہدے کی روشنی میں اپنے مستقبل کی راہیں متعیّن کرتی ہے اور اپنے لیے پیشوں کا انتخاب کرتی ہے جو اکثر نئی اور پُرانی نسل کے تعلقات کو ناخوش گوار موڑ تک پہنچا دیتا ہے۔ اس ڈرامے کا پہلا منظر اسی موضوع وکردار اور کش مکش کی نوعیت کے ابتدائی تعارف پر مشتمل ہے۔

واجد حسین وکیل کو اپنی بیٹی نزہت اور اعلیٰ تعلیم یافتہ بھتیجے شاہد کے مابین محبّت پر اگرچہ کوئی اعتراض نہیں ہے اور اس محبّت کو پھولتا پھلتا دیکھنا بھی چاہتے ہیں لیکن وہ اس نوزائیدہ تعلیم یافتہ طبقے سے تعلق رکھتے ہیں جو سرکاری ملازمت اور وکالت کو ہی آمدنی کا محفوظ ذریعہ تصور کرتا لیکن اعلیٰ تعلیم اور قومی تحریک نے شاہد کے حواس وتخلیقی شعور کو اس حد تک بیدار کردیا ہے کہ وہ خود اعتمادی کے ساتھ تخلیقی ادب، افسانہ نگاری وغیرہ کو اپنا پیشہ بنا سکتا ہے لیکن واجد حسین کو اس پیشے میں اپنی بیٹی کا مستقبل محفوظ نظر نہیں آتا ہے۔

دوسرے منظر میں یہ گتھی سلجھنے کے بجائے مزید اُلجھ جاتی ہے۔ شاہد اس اُمید پر اپنے افسانوں کا پہلا مجموعہ لے کر واجد حسین کے پاس جاتا ہے کہ اس کی اشاعت اور اپنے نام انتساب دیکھ کر چچا جان خوش ہو جائیں گے اور شادی کی اجازت دے دیں گے لیکن واجد حسین کسی ردعمل کا اظہار نہیں کرتے۔ ایسی صورت میں صرف دو ہی راستے رہ جاتے ہیں۔ مصلحت آمیز سمجھوتہ یا بغاوت۔ اور شاہد نصرت کے اصرار پر اس سمجھوتے

کے لیے تیار بھی ہو جاتا ہے لیکن مصلحت آمیزی جہاں انا اور خودداری کو ٹھیس پہنچاتی ہے وہاں فریق ثانی کو موقع پرستی اور تلون مزاجی کا احساس بھی دلاتی ہے جو شاہد کے کردار کو مشکوک بنا دیتی ہے۔ ایسی ہی فضا میں عابد صاحب نے بغاوت کے امکانات اور اس کے مثبت اور منفی پہلوؤں کو تیسرے منظر میں پیش کیا ہے۔

اس میں شک نہیں ہے کہ راہوں کے مسدود ہونے پر نوجوان محبت اکثر علم بغاوت بلند کرنے کے لیے آمادہ ہو جاتی ہے اور شادی کے بعد یہ جذبہ انھیں جدوجہد کی ایسی راہوں کا مسافر بنا دیتا ہے جہاں کامیابی مخالفین کی توقعات کی حدود سے تجاوز کر جاتی ہے لیکن اس فتح مندی کے باوجود رشتوں کی ناخوش گوار شکست و ریخت دل کے زخموں کو ہمیشہ تازہ رکھتی ہے۔ خود واجد حسین بھی بغاوت کے اس ذائقے سے واقف تھے۔ عابد صاحب نے ان ہی واقعات اور تجربے کو تدبیر منزل کا ذریعہ بنایا ہے لیکن اس کے لیے شعور کی رو یا خود کلامی کا سہارا نہیں لیا ہے بلکہ خواب کو ذریعۂ اظہار بنایا ہے جس میں واجد حسین اور ان کی مرحوم بیوی نگہت خوش گوار ماحول میں ماضی کی یادوں، محبت و بغاوت، جدوجہد اور کامیابی کو دہراتے ہوئے نظر آتے ہیں لیکن اس فتح مندی کے احساس کے باوجود ان دونوں کا ضمیر، شاہد اور نزہت کو اس طویل اور کٹھن راستے کا مسافر بنانا نہیں چاہتا ہے اسی لیے خواب میں نگہت واجد حسین کو سمجھاتے ہوئے کہتی ہے:

"نگہت : واجد تم پہلے بھی مجھ سے اسی لیے ہارتے تھے کہ خود ہارنا چاہتے تھے اور اس وقت بھی تم نے اسی لیے ہار مانی ہے کہ میں تمھارے ہی دل کی بات کہہ رہی ہوں۔ آواز میری ہے اور خیالات تمھارے ہیں۔ سنو! میں وہی چاہتی ہوں جو تم چاہتے ہو۔ دل کی گہرائی میں، خود پرستی، ناانصافی اور ضد کے پردوں کے اندر۔ جب شاہد آئے تو اس سے شفقت سے پیش آؤ اور نزہت کی نسبت اس سے منظور کر لو اسے موقع دو کہ بیچی

محبت کے سائے میں اپنی اُپج سے بڑھے، پھیلے اور پھلے پھولے
اپنی بیل آپ منڈھے چڑھائے۔ اپنی زندگی آپ بنائے۔ جسے
تم اس کی خودرائی کہتے ہو، وہ اس کی خودداری اور خود اعتمادی
ہے۔ اُسے برباد نہ کرو، ورنہ وہ برباد ہوجائے گا۔ جس شخص کو
اپنے ارادے پر، اپنی قوت پر، اپنے آپ پر بھروسہ نہ رہے وہ
جانوروں سے بھی بدتر ہے۔ اینٹ پتھر کے برابر ہے۔"

(حساب اور رومان)

نئی نسل کی اُٹھان کو روکنا گویا قانونِ فطرت کا مقابلہ کرنا ہے جس میں عموماً کامیابی نہیں ملتی ہے لیکن یہ ناکامیابی پُرانی نسل کے لیے ذلت کا باعث نہیں ہوتی ہے واجد حسین کو بھی جب یہ احساس ہوجاتا ہے کہ کامیابی کے لیے خودداری و خود اعتمادی اور کچھ کرنے کی خواہش ہی بنیادی حیثیت رکھتی ہے جس میں اگر محبت و رفاقت کی گرمی شامل ہوجائے تو اس قوت میں مزید اضافہ ہوجاتا ہے تو پھر شاہد اور زہرت کے درمیان کوئی دیوار حائل نہیں رہتی ہے لیکن اس قلبِ ماہیت کے باوجود عابد صاحب ادب اور ادیب کی ذمے داریوں کو نظر انداز نہیں کرتے ہیں۔ سستی اور سطحی شہرت، دولت اور عزت کی ہوس اگر فن اور فن کار کو نقصان پہنچاتی ہیں تو یکسوئی، محویت و جذب، حق جوئی، حق گوئی و حق پرستی، جرات اور بے باکی تخلیقی ادب کے حسن اور روح کو نکھار دیتی ہے۔

اس ڈرامے میں عابد صاحب نے زمان و مکان اور تاثر کی وحدت کا بھی خیال رکھا ہے اور واقعات کو اس طرح ترتیب دیا ہے کہ معینہ مدت میں اپنی تکمیل کے مراحل طے کرلیتا ہے۔

عابد صاحب کے ڈرامے جہاں ان کے فکری و فنی شعور کے آئینہ دار ہیں وہیں اس کے آئینے میں ۱۸۵۷ء کے بعد تین نسلوں کی ذہنی و جذباتی کیفیت، بدلتی ہوئی نفسیات اور افکار و اقدار کے تصادم اور متوسط طبقہ کے مسائل کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔ ان کی زبان اور اسلوب اگرچہ سادہ، سلیس اور شگفتہ ہے لیکن استدلال کی زیریں لہر ہر جگہ موجود رہتی ہے جو شدت تاثر کے ساتھ غور و فکر کے لیے مجبور کرتی ہے جس کی وجہ سے یہ اُردو ڈرامے کی زندہ روایت کا حصہ نظر آتے ہیں۔ ◆◆

ڈاکٹر ذاکر حسین بچوں کے ادیب کی حیثیت سے

تجمل حسین خاں

بچوں کے لیے لکھنا بظاہر ایک آسان، لیکن اصلاً ایک نہایت دشوار عمل ہے۔ ہمارے یہاں بچوں کے ادب کو وہ وقار اور اعتبار آج تک میسر نہیں آسکا جو اسے ملنا تھا۔ مغرب میں بچوں کے لیے کئی لکھنے والے بڑے لکھنے والے سمجھے جاتے ہیں۔ ہمارے یہ صورت حال مختلف ہے۔ اکّا دکّا ادیبوں مثلاً محمد حسین آزاد، اقبال، امتیاز علی تاج، پریم چ کرشن چندر، عصمت چغتائی کو چھوڑ کر بچوں کے لیے زیادہ تر لکھنے والے ادب میں کوئی اہم مر حاصل نہیں کرسکے۔

البتہ ہندوستان میں جامعہ واحد ایسا ادارہ ہے جس نے بچوں کے ادب کی ج سب سے پہلے شعوری کوشش کی۔ بچوں کے لیے ایک رسالہ پیام تعلیم شائع کیا۔ یہاں معروف مصنفین نے بھی بچوں کے لیے کہانیاں، ڈرامے اور نظمیں وغیرہ لکھیں اور بچوں کے اد میں قیمتی اضافے کیے۔ بقول سید احتشام حسین:

> "دوسری قسم کی کتابیں وہ تھیں جن کا مقصد بچوں کے لیے ادب مہیا کرنا تھا۔ کہیں کہیں یہ عام معلومات کی کتابیں اور نصاب کی کتابیں ایک ہی میں شامل ہوتی تھیں۔ لیکن تعلیمی اور نفسیاتی نقطۂ نظر سے تجربہ جامعہ ملیہ کی تعلیم گاہ میں ہوا۔ یہاں مخصوص اصولوں کے ماتحت

خاص تعلیمی نصب العین کی روشنی میں بچوں کے ذہن کو کام میں لگانے،
ان کو قومی تعمیر کا جُز بنانے کی کوشش کی گئی۔ فاضل، دیانت دار، ایثار و
محبت کے جذبے سے سرشار، اساتذہ کی نگرانی میں بچوں کے دل و دماغ
پر اثر اندازی کا عمل شروع کیا گیا یہی وجہ ہے کہ دوسرے اداروں
کے مقابلے میں جامعہ ملیہ کی نگرانی میں شائع ہونے والی کتابوں کو
اونچی سطح پر رکھنا پڑتا ہے۔"

زندگی کے ہر شعبے کی طرح ڈاکٹر ذاکر حسین نے ادب اطفال میں کارہائے نمایاں انجام دیے۔ انھوں نے بچوں کے لیے کہانیاں اور ڈرامے لکھے۔ انھوں نے اور دوسرے مصنفین کی توجہ بھی اس جانب مبذول کرائی اور نتیجتاً بچوں کے لیے ایسا اعلیٰ درجے کا ادب سامنے آیا جس کی مثال ملنا مشکل ہے۔ انھوں نے اس کے رُخ کو بالکل نئی جانب موڑ دیا۔ رشید احمد صدیقی جامعہ ملیہ اسلامیہ کی کوششوں سے متعلق اپنے ایک مضمون میں رقمطراز ہیں :

"جامعہ ملیہ میں ذاکر صاحب اور ان کے ساتھیوں نے پہلے پہل بچوں کے
ادب پر باضابطہ توجہ کی اور ان کے لیے ایک نئے اسلوب کی بنیاد
رکھی اس اسلوب کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ سائنس اور فلسفے کے
مسائل کو بھی اسی طرح دلچسپ بنادیا جائے جس طرح جنوں اور پریوں
کی کہانیاں ہوتی ہیں۔"

ڈاکٹر ذاکر حسین بچوں سے بڑی اُنسیت رکھتے تھے وہ سبھی بچوں کا چاہے وہ اپنے ہوں یا پرائے، برابر خیال رکھتے تھے۔ اور شاید یہ بھی ایک وجہ ہے کہ انھوں نے بچوں کے ادب کی جانب خصوصی توجہ کی۔ اس سے قبل ہندوستان میں بچوں کے ادب کی بڑی کمی تھی۔ بچوں کی کتابیں چھپتی ضرور تھیں مگر بہت ہی خراب حالت میں ہوتی تھیں۔ نہ تو اندازِ بیان دلچسپ ہوتا تھا اور نہ ہی موضوعات اچھے ہوا کرتے تھے۔ ذاکر صاحب نے اس خراب حالت کو سدھارنے کی بھرپور کوشش کی۔ عبد اللطیف اعظمی فرماتے ہیں :

"ذاکر صاحب اور ان کے ساتھیوں نے بڑوں اور چھوٹوں کے لیے
اُردو میں خود بھی بہت سی کتابیں لکھیں اور دوسروں سے بھی لکھوائیں،
اس کی وجہ سے اُردو کی ترقی میں جامعہ کا بہت بڑا حصّہ ہے۔ جب
جامعہ اکتوبر ۱۹۲۰ء میں قائم کی گئی تھی، اس وقت بچّوں کے لیے
اُردو میں اچھی کتابیں بہت کم تھیں اور جس قدر تھیں وہ دیکھنے میں
بہت اچھی نہیں تھیں۔ ذاکر صاحب کی کوششوں سے بچّوں کے لیے
بہت اچھی اچھی کتابیں لکھی گئیں اور بہت خوبصورت چھپوائی گئیں
ایسی خوبصورت کہ بچّے صرف کتاب دیکھ کر ہی ان کو خریدنے اور پڑھنے
کے لیے بے چین ہو جائیں۔"

ذاکر صاحب نے بچّوں کے لیے کہانیاں اور ڈرامے لکھے ان کی تعداد بہت زیادہ نہیں ہے لیکن اس میں انھوں نے اپنے قلم کے وہ جادو جگائے ہیں جن کا جواب نہیں۔ وہ اپنی کہانیوں میں سچّائی، ایمان داری، خلوص، دوستی اور تہذیبی اقدار کو اُبھارتے ہیں۔ ان کی مشہور و معروف کہانیاں ابوخاں کی بکری، کچھوا اور خرگوش اور مرغی اجمیر چلی وغیرہ ہیں۔ ان کی یہ کہانیاں رسالہ پیامِ تعلیم میں ان کی بیٹی رقیہ ریحانہ کے نام سے شائع ہوئیں جن کا کمسنی میں ہی انتقال ہو گیا تھا۔ ذاکر صاحب انھیں بہت چاہتے تھے اس لیے ان کی موت سے ان کے دل و دماغ کو بڑا گہرا صدمہ پہنچا۔ ان کہانیوں سے متعلق خود ذاکر صاحب ابوخاں کی بکری اور چودہ کہانیاں کے مجموعے میں رقمطراز ہیں:

"یہ کہانیاں بہت دن ہوئے، رقیہ ریحانہ کے نام سے شائع ہو چکی
ہیں۔ مجھے انھی نے سنائی تھیں اور یہ کہہ کر سنائی تھیں کہ کہیں پڑھی
ہیں یا کسی سے سنی ہیں، مگر یہ یاد نہیں کہ کب اور کہاں۔ میں نے ان سے
پائی تھیں اس لیے انھی کے نام سے پہلے شائع کیں۔ پھر رقیہ ریحانہ
ہمیشہ کو رخصت ہو گئیں اور میں یہ بھی نہ پوچھ پایا کہ میں نے جس طرح
ان کی کہانیوں کو لکھا ہے وہ انھیں پسند بھی ہے یا نہیں۔ لیکن لکھی

چونکہ میرے ہاتھ سے گئی تھیں اور لوگ اسے جانتے ہیں اس لیے اب
انھیں اپنے ہی نام سے شائع کرتا ہوں۔"

'ابو خاں کی بکری' ان کی مشہور ترین کہانیوں میں سے ایک ہے اس میں انھوں نے آزادی کی خواہش اور طلب کو دکھایا ہے کہ کس طرح ایک بکری جسے یہ معلوم ہے کہ اگر وہ پہاڑ پر جائے گی تو بھیڑیا اسے کھا جائے گا' آزادی کی تڑپ اور خواہش میں خوف اور مصلحت کو پس پشت ڈال دیتی ہے اور پہاڑی پر چلی جاتی ہے' جہاں وہ بعد میں بھیڑیے سے لڑتے ہوئے شہید ہو جاتی ہے۔ ذاکر صاحب نے اس کہانی کو استعاراتی انداز میں لکھا ہے۔ اس کہانی کی زبان لاجواب ہے۔ انداز بیان بھی موثر ہے۔ اس کہانی میں آزادی کی لگن اور اس کا حصول ایک بکری کے توسط سے دکھایا گیا ہے۔ آزادی ایک ایسا جذبہ ہے جو کہ ہر فرد و بشر کے دل میں جاگزیں ہوتا ہے اور اس کو حاصل کرنے کے لیے اسے بڑی جد و جہد کرنی پڑتی ہے اور قربانی بھی دینی پڑتی ہے۔ کہانی کے آغاز سے ہی دلچسپی کا عنصر پیدا ہو جاتا ہے اور کہانی پوری پڑھے بغیر چھوڑنے کو دل نہیں چاہتا۔ کہانی میں دلچسپی کا عنصر سب سے ضروری چیز ہے۔ اگر اکتاہٹ پیدا ہو جائے تو وہ کہانی کسی کو متاثر نہیں کرتی۔ لیکن اس کہانی میں دلچسپی اور تجسس شروع سے آخر تک موجود ہے۔ کہانی کا آغاز ذاکر صاحب نے بہت سادہ بیانیہ انداز میں کیا ہے:

> "الموڑہ میں ایک بڑے میاں رہتے تھے ان کا نام تھا 'ابو خاں'۔ انھیں بکریاں پالنے کا بہت شوق تھا۔ اکیلے آدمی تھے بس ایک دو بکریاں رکھتے دن بھر انھیں چَراتے پھرتے۔ ان کے عجیب عجیب نام رکھتے کسی کا کلّو' کسی کا منگیا' کسی کا گوجری' کسی کا حُکمیہ۔ ان سے نہ جانے کیا کیا باتیں کرتے رہتے اور شام کے وقت بکریوں کو لاکر گھر میں باندھ دیتے۔ الموڑہ پہاڑی جگہ ہے اس لیے ابو خاں کی بکریاں بھی پہاڑی نسل کی ہوتی تھیں۔"

اس اقتباس میں کئی باتیں آگئی ہیں۔ ابو خاں کے علاوہ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ 'الموڑہ

ایک پہاڑی جگہ ہے پھر یہ کہ وہاں بکریوں کی نسل موجود ہے۔ ان کے نام بہت دلچسپ رکھے جاتے ہیں۔ یہ سارا بیان بے ساختہ محسوس ہوتا ہے۔ ایسا نہیں لگتا کہ ان معلومات کو زبردستی ٹھونسا گیا ہے۔ زبان بھی ایسی اختیار کی گئی ہے کہ بچے اُسے آسانی سے سمجھ جائیں۔ ابوخاں کے لیے لفظ "بڑے میاں" سے یہ پتہ چل جاتا ہے کہ ابوخاں ایک بوڑھے آدمی ہیں۔ ذاکر صاحب نے یہ کہانی آزادی کی جدوجہد کے دوران لکھی تھی۔ اس لیے اس میں آزادی کی خواہش اور لگن پر زور دیا گیا ہے:

"چاندنی پہاڑ پر پہنچی تو اس کی خوشی کا کیا پوچھنا تھا' پہاڑ پر پیڑ اس نے پہلے بھی دیکھے تھے لیکن آج ان کا اور ہی رنگ تھا۔ اسے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ سب کے سب کھڑے ہوئے اسے مبارکباد دے رہے ہیں کہ پھر ہم میں آملی۔ ادھر ادھر سیوتی کے پھول سارے کھلکھلا کھلکھلا کر ہنس رہے تھے لیکن اونچی اونچی گھاس گلے مل رہی تھی۔ معلوم ہوتا تھا کہ سارا پہاڑ مارے خوشی کے مسکرا رہا ہے اور اپنی بچھڑی ہوئی بچی کے واپس آنے پر پھولا نہیں سماتا۔ چاندنی کی خوشی کا حال کوئی کیا بتائے نہ چاروں طرف کانٹوں کی باڑھ، نہ کھونٹا' نہ رسّی اور چارا! وہ جڑی بوٹیاں کہ ابوخاں غریب باوجود اپنی ساری محبّت اور شفقت کے نہ لا سکتے تھے۔"

اس اقتباس میں چاندنی کے جذبات اور احساسات کو کتنے اچھے لفظوں میں بیان کیا گیا ہے۔ آزادی ملنے کا جو چاندنی پر ردعمل ہوتا ہے یعنی اپنی خواہش کی تکمیل اس کو آزادی کی جو خوشی بخشتی ہے' ذاکر صاحب نے اسے بڑے ہی اچھے انداز میں بیان کیا ہے۔ یہ سارا بیان کہیں بھی غیر فطری نہیں لگتا۔ چاندنی کو یہ معلوم ہے کہ جس آزادی کو اس نے اتنی مشکلوں سے پایا ہے وہ صرف چند لمحوں کی ہے کیوں کہ بھیڑیا کسی بھی وقت لقمۂ اجل بنا سکتا ہے لیکن وہ پھر بھی سرشار ہے۔ جہاں انھوں نے اس کی سرشاری کی کیفیت کو بڑی خوبصورتی کے ساتھ اُبھارا ہے وہیں چاندنی اور بھیڑیے کی لڑائی کے اس منظر کو بھی بہت اچھی

طرح سے اور عمدہ پیرائے میں بیان کیا ہے کہ پڑھنے والے کے دل پر ایک خاص اثر ہوتا ہے۔ چاندنی بھیڑیے کے مقابلے میں کمزور اور ناتواں ہے لیکن وہ بھیڑیے کا بھرپور مقابلہ کرتی ہے۔ اس سے خوف نہیں کھاتی۔ چاندنی کے شہید ہونے کا منظر بھی ذاکر صاحب نے اس طرح ترتیب دیا ہے کہ سارا منظر آنکھوں کے سامنے گھوم جاتا ہے۔ پڑھنے والے کو اس کی شہادت متاثر کرجاتی ہے اور اس کے دل میں بھی یہ جذبہ پروان چڑھنے لگتا ہے کہ آزادی ایک نعمت ہے اور اسے حاصل کرنا چاہیے خواہ کسی بھی قیمت پر ملے۔ چاندنی کی شہادت کا منظر دیکھیے:

"ستارے ایک ایک کرکے غائب ہوگئے۔ چاندنی نے آخری وقت میں اپنا زور دوگنا کردیا۔ بھیڑیا بھی تنگ آگیا تھا کہ دور سے ایک روشنی سی دکھائی دی۔ ایک مرغ نے کہیں بانگ دی۔ نیچے بستی میں مسجد سے اذان کی آواز آئی۔ چاندنی نے دل میں کہا اللہ تیرا شکر ہے۔ میں نے اپنے بس بھر مقابلہ کیا اب تیری مرضی۔ موذن آخری دفعہ اللہ اکبر کہہ رہا تھا کہ چاندنی بے دم زمین پر گر پڑی۔ اس کا سفید بالوں کا لباس خون سے بالکل سرخ تھا۔ بھیڑیے نے اُسے دبوچ لیا اور کھا گیا۔"

اسلوب احمد انصاری اس کہانی کے متعلق فرماتے ہیں:

"چاندنی کی یہ کہانی دراصل آزادی کی لگن اور اس کے حصول کی طلب کا ایک استعارہ ہے۔ چاندنی آزادی کی نیلم پری ہے، جس کے گلے میں خطرے کی گھنٹی لٹکی ہوئی ہے، اس درجہ مسحور ہوتی ہے کہ وہ اپنے آرام اور خواب و خوار کی فراوانی اور ہر چیز کو اس پر قربان کردینے میں کسی تامل اور تذبذب کو راہ نہیں دیتی۔ دراصل بکری کی یہ کہانی فی نفسہ اتنی اہم نہیں، جتنی اس حقیقت کی ترجمانی کہ آزادی کتنی حسین اور دل موہ لینے والی شے ہے۔"

ذاکر صاحب کی دوسری مشہور کہانی "عقاب" ہے۔ اس کہانی میں بھی انھوں نے آزادی

کے جذبے کو استعاراتی انداز میں پیش کیا ہے۔ کہانی یوں ہے کہ ایک عقاب ایک مرتبہ شکار کی غرض سے نکلتا ہے۔ راہ میں اسے ایک بلی کا بچہ مل جاتا ہے وہ اٹھا کر اسے گھونسلے میں لے آتا ہے اور اسے بڑی محبت سے رکھتا ہے اسے منو کا نام دیتا ہے۔ ہر وقت منو کا بے حد خیال رکھتا ہے اپنے شکار میں سے وہ منو کو کھلاتا تھا اور ہر وقت اس کوشش میں رہتا تھا کہ کسی طرح وہ منو کو کوہ و دشت کی فضا کا آشنا بنالے۔ مگر منو وہاں کی کھلی ہوا سے خوش نہیں رہتی کیونکہ اس کے دل میں انسانوں کے بیچ رہنے کی خواہش ہے۔ اسے گھروں کی دودھ بالائی یاد آتی ہے۔ وہ پہاڑ کے کھلے ماحول میں گھبرانے لگتی ہے۔ عقاب اسے بہت سمجھاتا ہے اور کہتا ہے:

"......کیا تیرا جی اب یہاں نہیں لگتا؛ منو، دیکھ تو سہی، ہماری زندگی کیسے مزے سے کٹتی ہے یہاں اوپر رہتے ہیں آدمیوں اور ان کی ساری گندگیوں سے دور، صاف ہوا اور سورج کو گرمانے والی روشنی۔ میری آنکھیں دیکھ، ان میں سورج کی ساری گرمی چھپی ہے۔ میرے پر دیکھ، جی کہتا ہے کہ ایک دفعہ سارے سنسار کو ان پر لے اڑوں۔ آ، ان پر بیٹھ جا، تجھے ساری دنیا کی سیر کرالاؤں، سمندر دکھالاؤں جس کی نہ تھاہ نہ چھور۔ پہاڑوں کے سروں پہ برف کے تاج دکھالاؤں اور کہے تو صحرا کی تپتی ہوئی ریت کا نظارہ کرا دوں۔"

ذاکر صاحب نے یہاں کتنے موثر انداز میں عقاب کے خیالات سے پردہ اٹھایا ہے۔ عقاب منو کو بے حد چاہتا ہے وہ اسے اونچ نیچ سمجھاتا ہے پہاڑ پر رہنے والے جانوروں اور آدمیوں کا موازنہ کرتا ہے۔ اس کے علاوہ پہاڑ کی تازہ، صاف اور کھلی ہوا کا بھی حوالہ دیتا ہے لیکن منو کسی طرح نہیں مانتی کیونکہ منو بستی والوں کے بیچ رہنا چاہتی تھی اور اس کی فطری طلب بھی یہی تھی۔ عقاب کو اس طرح جواب دیتی ہے:

"یہ رام کہانی کسی اور کو سناؤ، میں تو یہ جانتی ہوں بس اگر یہاں رہوں گی تو جان سے جاؤں گی۔ تمھاری اس بلندی پر نہ جینے کا مزہ نہ مرنے کا، میرا جی نہیں لگتا مجھے یہاں ڈر لگتا ہے، چکر آتا ہے،

دل دھڑکتا ہے۔ نہ یہاں کوئی ہے جس سے کھیلوں۔ نہ دودھ کی ہنڈیا،
نہ گرم گرم چولہا۔ تم مجھے دے ہی کیا سکتے ہو۔ مجھے نہ صحرا درکار ہے نہ
برفستان۔ اور تمھارے اتھاہ سمندر کے نظارے سے کہیں زیادہ دلچسپ
دودھ کی بالائی کی چکناہٹ اچھی لگتی ہے۔ تمھارے سہارے اُڑوں تو
چکّر کھا کر گروں۔ خود اپنے پر نہیں۔ مجھے تو نیچے وادی میں پہنچادو، بس
وادی میں پہنچادو۔"

عقاب منّو کی باتوں سے لاجواب ہوجاتا ہے اور منّو کو انسانوں کے درمیان وادی میں چھوڑ آتا ہے مگر وہ منّو سے محبت کے باعث روزانہ اسے دیکھنے کے لیے وادی میں جاتا ہے۔ ایک دن اسے قید کرلیا جاتا ہے۔ عقاب کو وہاں اچھا نہیں لگتا۔ اسے اپنا مسکن، اپنا ماحول اور اپنا وطن یاد آتا ہے اور وہ وہاں سے بھاگ جانا چاہتا ہے۔ ایک دن وہ اپنے آپ کو آزاد کرالیتا ہے اور غلامی کی زنجیروں کو توڑ کر اُڑ جاتا ہے:

"خدا کا شکر ہے۔ پھر آپہنچا اپنے وطن میں، پھر پایا اپنا دیس، تو اکیلا
ہی رہنے کو بنا ہے بس اکیلا ہی رہ۔ تیرے ساتھ ہیں تو یہی ستارے
اور یہی چٹانیں، یہی چاند، سورج جو اپنا اپنا کام کرتے ہیں اور کسی اور
کے کام میں دخل نہیں دیتے۔"

"کچھوا اور خرگوش" بھی سبق آموز کہانی ہے۔ اس میں ذاکر صاحب نے بتانے کی کوشش کی ہے کہ انسان کا عمل ہی اُسے دنیا میں سُرخرو کراتا ہے۔ اس لیے عمل سب سے بڑی چیز ہے۔ اور عمل کے ساتھ کچھ فرائض بھی ہیں۔ ہر جیو کی دنیا مختلف ہوتی ہے جو کام انسان کرسکتا ہے وہ جانور نہیں کرسکتا اور جو جانور کرسکتے ہیں وہ انسان کے بس کی بات نہیں۔ جانوروں میں بھی سب کی دنیائیں الگ الگ ہوتی ہیں۔ کوئی پانی میں تیر سکتا ہے تو کوئی زمین پر دوڑ نہیں سکتا۔ اس لیے کسی کو بھی اپنے اوپر غرور نہیں کرنا چاہیے۔ جب دوڑ شروع ہوتی ہے تو خرگوش کے ساتھ ایک سانحہ پیش آتا ہے اور وہ لقمۂ اجل بن جاتا ہے۔ خرگوش کا انجام دیکھیے:

"یکایک کیا ہوا بُلیا کے نکڑ کو چھونے سے ہی پہلے خرگوش نے اپنی سمت بالکل بدل دی۔ کچھوا چلّایا بھی اپنے پوپلے منہ سے "یہ نہیں بدی ہے سیدھے راستے پر چلو نہیں تو میں کھڑا ہو جاتا ہوں۔ ساری دوڑ رہ جائے گی۔" منہ میں دانت نہیں، پیٹ میں سانس نہیں۔ ویسے بھی انھوں نے جو کہا وہ کسی کی سمجھ میں نہیں آیا۔ مگر اس وقت تو خرگوش کچھ بھی سُن نہیں سکتا تھا۔ اس نے تو منظور میاں کا شکاری کتّا، رامپوری کتّا پُلیا پر آتے دیکھ لیا تھا۔ اس کی تو ساری زندگی سمٹ کر اُس کے پیروں میں آگئی تھی۔ جان بچانے کے لیے کبھی اِدھر بھاگتا کبھی اُدھر بھاگتا ایک پیڑ کی جڑ میں چھپکا۔ کتا زمین سونگھتا ہوا وہاں بھی پہنچا۔ خرگوش نے ایک بڑی چھلانگ ماری جیسے ہرن چھلانگے مگر کتّے نے اُسے ہوا ہی میں گپک لیا اور کچھ اس طرح اُچھالا کہ یہ ہوا میں کوئی گز بھر اوپر اُچھل گیا۔ کتّے نے پھر ہوا میں گپک لیا، پھر زمین پر چھوڑ دیا۔ خرگوش نے جو ادھ مرا ہو چکا تھا ایک بار پھر دوڑنے کی کوشش کی۔ اس بار کتّے نے بالکل جھنجھوڑ ڈالا۔ پیچھے پیچھے منظور میاں آ ہی رہے تھے کندھے پر رومال پڑا تھا اس کے کونے میں رشید آباد کا بنا ہوا ایک بڑا سا چاقو بندھا تھا۔ انھوں نے چاقو کھولا اور خرگوش کو، کہ ابھی اس میں زندگی کی رمق باقی تھی، حلال کر ڈالا۔"

ذاکر صاحب نے اس کہانی میں جو اندازِ بیان اختیار کیا ہے وہ بے مثال ہے۔ کچھوے پر، خرگوش کے اس دردناک انجام کا بڑا گہرا اثر پڑتا ہے۔ کچھوا اپنے جی کا بوجھ ہلکا کرتا ہے اور اپنے آپ کو قصوروار گردانتا ہے۔ اس ضمن میں یہ دیکھیے:

"ہر جیو کا سنسار الگ الگ ہوتا ہے۔ ہمارا سنسار الگ۔ خرگوش کا سنسار الگ۔ ایک کے لیے جو مہتو کی چیز ہے دوسرے کے لیے اس کا کوئی مولیہ نہیں۔ ہم زمین پر بھاگ نہیں سکتے تو وہ مرنے والا بچہ بھی

تو پانی میں نہیں تیر سکتا تھا۔ کسی کو کچھ ملا ہے، کسی کو کچھ۔ اور کسی کا کچھ کرتو یہ ہے، کسی کا کچھ۔ سب اپنا اپنا کرتو یہ پورا کریں تو اس میں ایشور کی مرضی پوری ہوتی ہے اس مرضی کو جاننا پہچاننا اور اس کے سامنے سر جھکانا ہی جیون کا اُنس ہے۔ یہی دھرم ہے، یہی ستیہ ہے، یہی آنند ہے، یہی موکش ہے۔ یہ جان پہچان، یہ گردن جھکانا ہر ایک کا اپنے اپنے رنگ میں ہوتا ہے۔ اپنی پہچان کو دوسرے کی پہچان سے ناپنا، اپنے گردن کو جھکانے کو دوسرے کے جھکاؤ سے ٹکرانا، دوسرے کے کرتو کو اپنے کرتو کا ترازو بنانا، یہ سب بھول ہے، بڑی بھول ہے، اور ہم سے یہی بھول ہوئی ہے۔"

ذاکر صاحب کی کچھ کہانیاں جیسے سعیدہ کی ماں، جولاہا اور بنیا، پھدو، اندھا گھوڑا، آخری قدم، سچی محبت، ماں، بے کاری، پوری جو کڑھائی سے نکل بھاگی، مرغی کا نرالا بچہ، اسی سے ٹھنڈا اسی سے گرم، اور آؤ گھر گھر کھیلیں، بھی ہیں۔ یہ ساری کہانیاں انسانی جذبات کی عکاسی ہیں۔ ان کی فضا میں کچھ قدروں کا عکس نمایاں ہے مثلاً اپنا پن، ہمدردی اور ایثار، کرداروں میں سادگی، بے ساختگی اور باہمی اعتماد نمایاں ہے۔

ذاکر صاحب کی تمام کہانیوں میں کردار نگاری پر توجہ بہت واضح ہے وہ تصوّرات کو اشخاص پر غالب نہیں آنے دیتے۔ انھوں نے اخلاقی تعلیم اس طرح سے دی ہے کہ وہ نصیحت نہیں معلوم ہوتی۔

ذاکر صاحب نے کہانیوں کے علاوہ ڈرامے بھی بچّوں کے لیے لکھے۔ ہندوستان میں ڈرامے کی تاریخ گرچہ بہت پرانی ہے اس کا رشتہ ویدوں سے جوڑا جاتا ہے لیکن بچّوں کے ادب میں ڈرامے کی تاریخ پُرانی نہیں ہے اور ڈرامے کی وساطت سے بچّوں کی ذہنی نشوونما کا خیال بہت دیر سے مقبول ہوا اور اس کی ضرورت اور اہمیت پر جامعہ کے اساتذہ نے خصوصی توجہ کی۔ یہاں بچّوں کے لیے بہت سے ڈرامے لکھے گئے۔ ان میں ڈاکٹر ذاکر حسین، ڈاکٹر سیّد عابد حسین، عبدالغفار مدہولی اور پروفیسر محمد مجیب جیسے لوگ شامل ہیں۔ انھوں نے

بچوں کے لیے ایسے ڈرامے لکھے جنھیں آسانی سے اسٹیج کیا جاسکے۔ پروفیسر اکبر رحمانی اس ضمن میں کہتے ہیں :

"بچوں کے ڈراموں کے معاملے میں جامعہ ملیہ دہلی نے پیش قدمی کی ڈاکٹر ذاکر حسین اور ڈاکٹر عابد حسین جیسے اہل علم اور ماہرین تعلیم نے خود ڈرامے لکھے اور ان کے اسٹیج کرنے میں خصوصی دلچسپی لی۔"

ذاکر صاحب نے ایک ڈراما "دیانت" کے عنوان سے لکھا۔ یہ جامعہ کے یوم تاسیس کے موقع پر ۱۹۳۱ء میں لکھا گیا اور اسٹیج بھی کیا گیا۔ اس ڈرامے کا پلاٹ ایک کہانی سے ماخوذ ہے اور چونکہ یہ ڈراما اسٹیج کیا گیا اس لیے اس میں جو سبق بچوں کو دیا گیا ہے وہ کہانی کے ساتھ اچھی طرح گتھا ہوا ہے۔ اس ڈرامے میں جو کہانی بیان کی گئی ہے وہ ایک دیانت دار اور غریب لکڑہارے کی ہے جو کہ غریب ہونے کے باوجود اپنے ایمان پر قائم ہے اور بے ایمانی سے گریز کرتا ہے اس میں ایک بونے کا کردار بھی ہے جو اس کی کلہاڑی کو چھپا لیتا ہے اور پھر اسے سونے اور چاندی کی کلہاڑیاں دکھاتا ہے لیکن وہ غریب لالچ میں نہیں آتا اور ان دونوں کلہاڑیوں کو لینے سے انکار کردیتا ہے جب بونا اس کی لوہے کی کلہاڑی دکھاتا ہے تو وہ فوراً لپک کر اسے لے لیتا ہے اس کی ایمانداری سے بونا بہت متاثر ہوتا ہے اور اس سے کہتا ہے :

"حُر : میاں گھسیٹا! تم وہ چیز ہو جو آج کل بہت کم دیکھنے میں آتی ہے یعنی ایک ایمان دار اور دیانت دار آدمی جو سونے چاندی پر اپنا ایمان نہیں بیچتا۔ اچھا لو، اپنی کلہاڑی لو۔ یہ تمھیں مبارک اور میری طرف سے یہ سونے چاندی کی کلہاڑی بھی لو۔ یہ میرے ساتھی پاشتیوں نے بنائی ہیں۔ ذرا دھات کی خوبی دیکھو، بنانے والوں کے ہاتھ کی صفائی دیکھو، انھیں رکھو، میری نشانی ہیں۔"

اس کے برخلاف "ظالم جنگ" جو کہ امیر اور دولت مند انسان ہے وہ اتنی جلدی

پنے ایمان سے منکر ہوجاتا ہے حُر اُس کا بھی امتحان لیتا ہے لیکن ظالم جنگ امتحان میں ناکام ہوجاتا ہے۔ جب ظالم جنگ کو اس کی اصلی تلوار دکھائی جاتی ہے تو وہ مکر جاتا ہے۔
حُر اور نواب کی بات چیت کو ذاکر صاحب نے بڑے اچھے انداز میں بیان کیا ہے:

"حُر: (نواب کی اصلی تلوار لاکر) اور حضور ایک تلوار یہ بھی ملی تھی۔ فولاد کی ہے۔

نواب: نہیں جی۔ یہ میری نہیں ہے میں تو سونے چاندی ہی کی تلواریں رکھتا ہوں۔

(حقارت سے) یہ میری نہیں ہے کسی نوکر چاکر کی پڑی رہ گئی ہوگی۔"

ڈراما 'دیانت' میں ایک کہانی کے توسط سے ذاکر صاحب نے دیانت اور ایمانداری کا سبق دیا ہے اور ساتھ ہی دونوں کرداروں کا انجام بھی دکھایا ہے کہ کس طرح ظالم جنگ جیسا بے ایمان آدمی مارا جاتا ہے اور دیانت دار آدمی باعزّت زندگی گزارتا ہے۔ ڈرامے کا خاتمہ بہت اثرانگیز ہے:

حُر: بس، بس کوئی بات نہیں۔ اب اس کا ذکر ہی کیا۔ آپ کی رعایا اور ہم سب جنگل کے باشی آپ کی واپسی پر جشن منائیں گے شکریہ ادا کیجیے تو اس غریب لکڑہارے کا اس دیانت دار اور ایمان دار آدمی کا کہ اگر یہ اتنا دیانت دار اور کھرا نہ ہوتا تو شاید یہاں کچھ دن اور ظالم جنگ کا دور دورہ رہتا مگر اب مجھے اجازت دیجیے۔

(گاتا ہوا باہر جاتا ہے)

تم اے خود پرستو/ طبیعت کے بندو/ ہوس اور لالچ کو دل سے نکالو/ اور ایک چیز ہے جس کا سب دھیان رکھو/ دیانت، دیانت، دیانت، دیانت۔"

ڈراما 'کھوٹا سونا' بھی ایمان داری کے موضوع پر لکھا گیا ہے۔ اس کی زبان

مکالمے، منظر کشی اور کردار نگاری میں بچوں کی نفسیات کو مدنظر رکھا گیا ہے۔ ڈراما 'کھوٹا سونا' کے مرکزی کرداروں میں سریندر، بمل چند اور چندر کانت ہیں۔ چندر کانت ایک کم عمر لڑکا ہے جو لالچ کے باعث ان دونوں لوگوں سے دھوکہ کھاتا ہے اور سونا خرید لیتا ہے۔ لیکن ڈرامے کے اختتام پر پولیس کانسٹبل چندر کانت سے کہتا ہے :

"کانسٹبل : تم ابھی بچے ہو — اس لیے چھوڑ دیتا ہوں۔ اب کبھی کسی کے ساتھ بے ایمانی نہ کرنا۔ دیکھا ذرا سا بے ایمانی کی کیا سزا ملی، چور نے الٹا تمھیں چور بنا دیا۔"

اس ڈرامے میں ذاکر صاحب نے بچوں کو ایمان داری اور دیانت کا سبق اس طرح دیا ہے کہ وہ واعظ اور ناصح معلوم نہیں ہوتے۔ وہ بچوں کی نفسیات، بچوں کے معصومانہ تخیل، بچوں کی تخلیقی زرخیزی، بچوں کی سادہ فکری کو اس طرح بروئے کار لاتے ہیں کہ زندگی کی پیچیدہ حقیقتیں بھی بادی النظر میں سہل دکھائی دیتی ہیں۔ پھر سب سے بڑی بات ذاکر صاحب کا ذخیرۂ الفاظ، اسلوبِ بیان اور حکائی اظہار کے عناصر پر ان کی غیر معمولی گرفت ہے۔ ذاکر صاحب کی تخلیقیت کہیں بھی بوجھل اور بچوں کے تجربے سے غیر ہم آہنگ نہیں ہونے پاتی۔ بچوں کے ادیب کی حیثیت سے یہی ان کا سب سے اہم امتیاز ہے۔ ◆◆

حواشی

۱۔ افکار و مسائل، احتشام حسین، ص ۱۴۳

۲۔ گلیلی گلیلیو (پیش لفظ)، رشید احمد صدیقی از اطہر پرویز، ص ۴

۳۔ تیسرے راشٹرپتی، ڈاکٹر ذاکر حسین، عبداللطیف اعظمی، ص ۳۶

۴۔ ابو خاں کی بکری اور چودہ کہانیاں (انتساب) ذاکر حسین، ۱۵ر فروری ۱۹۶۳ء

۵۔ ایضاً، ص ۹ تا ۱۰

۶۔ ایضاً، ص ۱۶

۷۔ ایضاً، ص ۲۰

۸۔ ابوخاں کی بکری اور چودہ کہانیاں، اسلوب احمد انصاری، اردو ادب، ذاکر نمبر، ص ۱۲ تا ۱۳، ۱۹۶۹ء

۹۔ ابوخاں کی بکری اور چودہ کہانیاں، ذاکر حسین، ص ۲۸ تا ۲۹

۱۰۔ ایضاً، ص ۳۰

۱۱۔ ایضاً، ص ۳۴

۱۲۔ کچھوا اور خرگوش، از ذاکر حسین، ص ۶۸ تا ۶۹

۱۳۔ ایضاً، صفحہ ۷۰ تا ۷۱

۱۴۔ اُردو میں ادب اطفال ایک جائزہ، مولف: اکبر رحمانی، ص ۸۶

۱۵۔ دیانت، ڈاکٹر ذاکر حسین، ص ۹ تا ۱۰

۱۶۔ ایضاً، ص ۱۴ تا ۱۵

۱۷۔ ایضاً، ص ۱۶

۱۸۔ اردو ادب اطفال کے معمار: خوشحال زیدی، بار اول جنوری ۱۹۹۲ء، ص ۹۳

تفصیلی مُطالعے

پانچویں جہت سے رہائی

رضی عابدی / ترجمہ : محمد عارف

دن کو بھی شمار کیا جائے تو آگے سمندر ہے، انتظار حسین کا پانچواں ناول ہے۔ اپنے پہلے ناول چاند گرہن سے بستی تک، وہ جہانِ زمان ومکاں سے ماورا پانچویں جہت کے متلاشی رہے ہیں۔ "نامعلوم" میں اسی جست نے اُن کے فکشن کو رومانوی سحر سے ہمکنار کرتے ہوئے اُس پر ناسٹلجیا اور فراریت کے الزامات بھی عائد کرائے۔ انتہائی حقیقت پسندانہ تصنیف دن کے بعد آگے سمندر ہے، فینٹسی Fantasy سے آمیزش کیے بغیر حقیقت سے نبرد آزما ہونے کی ایک اور کاوش ہے۔ اگرچہ اس ناول میں بھی وہ "نامعلوم" میں جست لگاتا ہے، تاہم، اصل مقصد روزمرّہ زندگی کے مسائل کا تجزیہ وتفہیم ہی رہتا ہے۔ یہاں اس کا موضوع وہ حقیقت ہے جو اذیت اور پریشانی جنم دینے والا وجود رکھتی ہے۔ لیکن وہ زندگی کی پُراسراریت کو ایک فاصلے پر رکھتا ہے، جیسا کہ ناول کے عنوان آگے سمندر ہے سے عیاں ہے ــــ امید کا خاتمہ یا بے پناہ امکانات کا سلسلہ ــــ اس کا مطلب کچھ بھی ہوسکتا ہے۔ یہ ابدیت ہے یا یہ زندگی کی تباہ کُن طاقتوں کی علامت ہے۔ عنوان سے وہ طعنہ بھی یاد آتا ہے جو ایک اہم قومی رہنما نے مہاجروں کو ان کی حدود کی یاد دہانی کے طور پر دیا ہے۔ اس کا سیدھا سادہ مفہوم یہ بھی ہے کہ "کھیل ختم ہے"۔ تو یہ متضاد معانی کی حامل علامت ہے ابہام ہی جس کا حُسن ہے۔

انتظار حسین کے قدم مضبوطی کے ساتھ زمین پر جمے ہوئے ہیں۔ یہاں شاید وہ محض عادتاً اندلس، بغداد یا دہلی کی طرف پیچھے مڑ کر دیکھتا ہے۔ وطن کے بعد یہ اس کی پہلی واضح شعور کی تخلیق ہے۔ وطن کی طرح اس ناول کا موضوع بھی زندگی کے ٹھوس حقائق ہیں اور ان حقائق کی جڑیں براہِ راست، ٹھوس ذاتی تجربے میں پیوست ہیں۔

بستی، تذکرہ اور چاند گرہن میں زندگی کے جائے زندگی کے حقیقی یا خیالی اندیشے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ احساس پر جبر کی چھاپ ہے۔ المیہ اتنا خوفناک نہیں ہوتا جتنا کہ المیے کا دھڑکا۔ دروازے پر حقیقی دستک تو امکانی دستک کے خوف سے رہائی دلا دیتی ہے آنے والے المیے کے دھڑکے کا بھوت سہمے ہوئے ذہن کو آسیب زدہ رکھتا ہے۔ المیے کا وقوع پذیر ہو جانا، درحقیقت غم کے مٹنے کا سبب بنتا ہے۔ وطن زندگی کے ٹھوس اور حقیقی تجربے کا عکس تھا۔ یہ مصنف کی جنم بھومی اور وہاں کے باسی عزیز و اقربا کی دنیا تھی۔ لاہور کا عالم مختلف تھا۔ یہاں پر زندگی گزارنا آسان نہ تھا۔ بہت سے حقیقی اور خیالی خوف تھے۔ دل و دماغ پر بھوت پریت کی طرح، جن کا سایہ تھا۔ یہ خوف مبہم بھی تھے اور تجریدی بھی۔ یہ درمیانی دور جنوں بھوتوں کا عہدِ حکمرانی ہے۔ سو یہ خوف زدہ ذہن پر آسیب کی طرح مسلط ہے۔ بالآخر انتظار حسین ماضی میں پناہ ڈھونڈتا ہے ـــــ داستان اور جاتک اس مرحلے کو آسان بنا دیتے ہیں۔ یہاں تحفظ کا احساس ہے اور کم از کم توہمات، بے خودی اور بے شوری کی تسکین ہے۔

کئی اعتبار سے یہ مسئلہ یوں پیدا ہوا تھا کہ دیاس پور لاہور کی نسبت بہت زیادہ مختلف نہیں تھا، تاہم وہ دیاس پور بھی نہیں تھا۔ اس طرح یہاں کے لوگوں کے بارے میں، دورنگی میں یک رنگی والا مصنف کا رویہ پیدا ہوا۔ وہ اس شہر کا اجنبی تھا جس کے ساتھ اس کا ساتھ ہو گیا۔ ایک لحاظ سے یہاں کے مسائل اس کے اپنے مسائل نہیں تھے، اگرچہ وہ براہِ راست اس کی ذات کو متاثر کرتے تھے، سو حقیقت اور فینٹسی کی کھچڑی پک گئی۔ اس نے اپنے تئیں بھوتوں کی وادی میں پایا۔ کراچی خوفناک حد تک یوپی کے قصبے سے متضاد ہے۔ دونوں کو خلط ملط کرنا ناممکن ہے۔ ندیوں کی دھرتی، ساحل سمندر پر صحرا

کے ذرّوں سے یکسر مختلف ہے۔ یہ تضاد ذہن کو ایسے شدید جھٹکے دیتا ہے کہ نئی آگہی جنم لیتی ہے۔ یوں معروضی ادراک اور نیا شعور ظہور پاتا ہے۔ ذہن سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے اور تجربات کا تجزیہ و تفہیم کرنے لگتا ہے۔ ہم آہنگی کی جگہ انتشار کی دنیا لے لیتی ہے تو ماضی نیم متعلق ہو جاتا ہے۔ اب یہ مرکزِ نگاہ محسوس نہیں ہوتا۔ ابتدائی ناولوں میں تشخص اور پاکستان کی تاریخ کا سوال بار بار اُٹھتا ہے۔ زیرِ بحث ناول میں اس کا جواب لاجواب یوں ہے :

"پاکستان کی تاریخ ؟ یار اسے بننے تو دو۔"

یہ احساس دیگر تصانیف میں ناپید ہے۔ اپنی آگہی کے برعکس، انتظار حسین نے ہمیشہ صوفیانہ نخوت کا مظاہرہ کیا ہے۔ وہ سوالات کا جواب دینا ضروری نہیں سمجھتے اور ایک قسم کی شانِ بے نیازی دکھاتے ہیں اور یوں کراہت کا احساس جنم لیتا ہے لیکن کوتاہیٔ قسمت سے یہ صوفیانہ کراہت، صوفیانہ بصیرت سے بے بہرہ ہے۔ زندگی کے بارے میں اس نوع کے اندازِ بے نیازی سے یہ ناول بچا ہوا ہے۔ ہر طرح کے تجربے کی اضافی معنویت کی قبولیت سمیت یہاں خاصا سائنسی رویّہ موجود ہے :

"ہر عہد اپنا سناٹا — اپنی دہشت اپنے ساتھ لاتا ہے۔"

کوئی حد سے بڑھتی ہوئی تعلیم، کوئی حد سے ماورا تجزیہ نہیں، ہر شے کو اس کے خصوصی مادّی تناظر میں دیکھا جا رہا ہے۔ اگرچہ کبھی کسی کا پیمانۂ صبر لبریز ہو جاتا ہے :

"سوچنا چھوڑ دو یا پھر اس شہر کو چھوڑ دو۔"

تاہم، بے عملی کے وسوسوں سے کراہت موجود ہے۔ ماضی پرستی کے رجحانات سر اُٹھاتے ہیں مگر ذہن انھیں جھٹک دیتا ہے۔ تلخی، بے صبری اور بیزاری کے جذبات پہلے طعن و تشنیع میں اظہار پاتے تھے۔ انھوں نے بالآخر زندگی کے حقیقی مسائل کے بارے میں سنجیدہ، ہمدردانہ اور قابلِ عمل رویّے کو جنم دیا ہے :

"جو کچھ ہو رہا ہے کیا ہم اسے روک سکتے ہیں۔ پھر سوچنے اور کڑھنے کا فائدہ ؟"

ماضی بھی اب ناسٹلجیا کی حیثیت نہیں رکھتا۔ یہ محض کرب ناک حال سے تضاد یا تقابل کا موقع فراہم کرتا ہے۔

جھگیوں کا دور پاکستان کا عہدِ زرّیں تھا — نہ کلاشنکوف، نہ ڈکیتی، نہ نقاب پوش نہ کار لفٹر۔ اپنی دنیا سے بچھڑ کر ویاس پور جیسے لاہور کے سرریلسٹک شعور سے آزادی پا کر کراچی میں مصنف ایک نئی آگہی سے ہمکنار ہوتا ہے اور پہلی مرتبہ حقیقت کا ایک نیا مفہوم اس پر منکشف ہوتا ہے۔ اس کے من میں پہلی مرتبہ کربلا اور اندلس کا لینڈ سکیپ بدلنے کی خواہش جنم لیتی ہے۔

اگرچہ کچھ توہمات، کچھ ڈراؤنے خواب ہنوز باقی ہیں تاہم توہمات اور ڈراؤنے خوابوں کے آسیب کا شکار مارکوئیس بھی ہے۔ لیکن اس کے لیے یہ حفاظتی بند کا کام کرتے ہیں۔ مارکوئیس کے فکشن میں فوق الفطرت عناصر کی تخلیق اس سائنسی ترقی کا توڑ ہے جو زندگی کے فطری دھارے میں حائل ہونے کا امکان رکھتی ہے۔ سائنس کی نت نئی دریافتوں کا سدِباب کرنے کے لیے دیسی حاکم اپنی پرانی دنیا کے خول میں مزید سکڑ جاتے ہیں اور اپنے لوگوں پر اقتدار مستحکم رکھنے کی خاطر وہ ساحرانہ ایجادات کے لیے سرگرمِ عمل رہتے ہیں۔ تاہم مارکوئیس توہم کے اس کارخانے کا جائزہ ناقدانہ نقطۂ نگاہ سے لیتا ہے۔ وہ اس کے آگے بے بس نظر نہیں آتا۔ کبھی انتظار حسین کے لیے اس نوع کی دیومالا ڈراؤنی تھی۔ لیکن اس ناول سے نظر آتا ہے کہ اس کی رسائی بصیرت کی اس مصروفیت تک ہے جس کے سبب داخلیت سے عاری ہوتے ہوئے خارجی حقائق کو حقیقی تناظر میں دیکھا جا سکتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ اپنی ذات کو ایک اجنبی دنیا میں پاتا ہے۔ پہلی دفعہ اعتراف کرتا ہے کہ وہ نئی دنیا میں داخل ہو گیا ہے، جو نئے طرزِ عمل کی متقاضی ہے۔ اترپردیش کی دیومالا کی آبیاری کراچی میں ممکن نہیں۔ لاہور میں یہ مغائرت کا سبب نہیں تھی۔ اب وہ کراچی کے لسانی اور نسلی تنازعے کا صحیح تناظر میں ادراک کرنے کا اہل ہے۔ صرف سندھی و مہاجر باہم متحارب نہیں، لکھنوی اور حیدرآبادی لوگوں کے درمیان بھی کوئی رشتۂ اخوت باقی نہیں۔ بستی میں بھی نسلی تعصبات کی بنا پر کبھی نہ ختم

ہونے والی رقابتیں قائم ہیں۔ انتظار اب انسانی آویزشوں کا وسعتِ نظر سے جائزہ لیتا ہے یوں کراہت کی جگہ ہمدردی لے لیتی ہے۔

یہ ناول افسانوی ادب میں انتظار حسین کے فن کی ایک ارتقائی منزل ہے۔ یہاں ناسٹلجیا کے بجائے ذہن کو عجیب و غریب خوف دامنگیر ہوتے ہیں:

"اگر پچھلا جنم یاد آتا ہے تو اوروں کو بتانا پڑے گا لیکن بتانے پر مرجانا ناگزیر ہے"

انوکھے وسوسے پیدا ہو رہے ہیں اور ماضی سے دستبردار ہونا ناممکن ہے تاہم اس دلدل میں اُترنا مہلک ہے۔ انجانی دنیا اب پردۂ غیب سے باہر نکل آئی ہے۔ مبہم اندیشے کبھی ماضی پرستی کے رجحانات پیدا کیا کرتے تھے لیکن اب مصنف محسوس کرتا ہے کہ اس نوع کے خوف محض علائم ہیں بیماری نہیں۔ یہ ناول سوچ کم اور جستجو زیادہ ہے۔ آگے سمندر ہے تجزیہ و تشخیص کا حامل ہے۔ غرناطہ کے کھنڈرات سے ایک عکس اُبھرتا ہے — تنور میں روٹیاں لگاتے عبداللہ کا عکس — جو کہتا ہے۔

"ایک وقت کشتیاں جلانے کا ہوتا ہے اور ایک وقت کشتیاں بنانے کا — وہ وقت بہت پیچھے رہ گیا ہے جب ہم سے اگلوں نے ساحل پر اتر کر سمندر کی طرف پشت کر لی تھی اور اپنی ساری کشتیاں جلا ڈالی تھیں۔ اب بپھرتا سمندر پیچھے نہیں، ہمارے سامنے ہے اور ہم نے کوئی کشتی نہیں بنائی ہے۔"

یہ ایک نئی بصیرت ہے: اس طرز احساس کی کایا کلپ، جس کے مطابق ہر طرف تباہی و بربادی ہی دکھائی دیا کرتی تھی۔ اب تو وقت کے تقاضوں کا ادراک ہے نہ کہ یاس و اُمیدی کا بحران۔ یہ صورت حال عمل پر اکساتی ہے۔ یہ ایک عظیم فریضہ ہے۔ فسادات زدہ کراچی کے انتشار اور افراتفری کی سچی عکاسی جو معروضیت اور ایمانداری کے ساتھ کی گئی ہے۔ چھوٹی سے چھوٹی جزئیات سمیت حقیقت بجائے خود ڈراؤنے خوابوں سے زیادہ خوف ناک ہے۔ یہ اب چاند گرہن والی صورت حال نہیں رہی۔ آغاز جس کا ڈراؤنے خواب ہیں اور پھر آسیب زدہ طرز احساس کے ساتھ حقیقت کا سامنا ہے۔ انتظار حسین اپنی پُرانی عادت — مور بڈ ذہنیت سے چھٹکارا پا رہے ہیں۔ پانچویں جہت پیچھے ہٹ رہی ہے۔ اور زمان و مکان کی دنیا ایک نئی معنویت سے ہمکنار ہو رہی ہے۔ شعور و لاشعور میں توازن پیدا ہونے لگا ہے اور وہ متناسب ہم آہنگی

کی جانب گامزن ہیں۔ تاہم کبھی کبھی فینٹسی بدستور حقائق کی صورت گری کرتی نظر آتی ہے۔ البتہ حقیقت پر گرفت کتنی ڈھیلی کیوں نہ پڑ جائے وہ قابو سے باہر نہیں ہوتی۔

انتظار حسین ہجرت کے پیدا کردہ جذباتی تناؤ کی تصویر کشی میں بھی کامیاب نظر آتا ہے ۔ اس مقصد کے لیے وہ ایک ایسی داستانِ محبت بیان کرتا ہے جو بظاہر ان کہی ہوتے ہوئے بھی ناول کی سطح پر بہت زوردار لہریں چھوڑ جاتی ہے۔ جواد اور میمونہ کے وصال میں' کوئی بھی مرئی قوت یا رقیب حائل نہیں۔ لگتا ہے کہ مقدر نے ہی ان کا راستہ کھوٹا کیا ہے۔ مشیتِ ایزدی ہی ان کی منزلِ مقصود کو معدوم کرتی ہے۔ جواد نے میمونہ سے بے وفائی اور جنم بھومی سے غداری کی۔ کوئی بھی اسے معاف نہیں کرے گا۔ ہارڈی کے ناولوں کی مانند' دھرتی اپنے غداروں پر لعنت بھیجتی ہے۔

مقدر' دیومالا اور توہم بدستور اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ کہانی ناروا تکرار کا شکار ہے۔ (تکرار' تاثر کو زوردار بنانے کی خاطر کی جاتی ہے۔ تاہم انتظار حسین کے ہاں تکرار بات گھسیٹنے کے مترادف محسوس ہوتی ہے) اس ناول میں توہم کا کارخانہ چلتا نظر نہیں آتا۔ یہ ناول انتظار حسین کو جمالیاتی ارتقار کی نئی منزل کی طرف رواں کرتا ہے۔

انتظار حسین کی نثر کی ایک خوبی یہ ہے کہ وہ بیک وقت بول چال اور کلاسک کی زبان ہے۔ اس کا محاورہ' روزمرّہ گفتگو سے پروان چڑھتا ہے۔ کہانی میں ضرب الامثال کا اظہار عام ہے جو بعض لوگوں کے لیے باعثِ کوفت ہے۔ ایک لڑکی کا رشتہ محض اس وجہ سے ٹھکرا دیا جاتا ہے کہ لڑکے پر عزیزوں کی فوجِ کثیر کی خدمت لازم ہے۔ ایسے رشتے کو چیونٹیوں بھرا کباب کہا گیا ہے۔ اسی طرح تاریخِ پاکستان سے رفیق صاحب کا حاصل کھجور کا درخت ہے۔

انتظار حسین کی اُردو' جدید اور کلاسیک کا امتزاج ہے۔ ایک طرف اس کی زبان داستان کا آہنگ اور لہجہ رکھتی ہے تو دوسری طرف صحافیانہ روانی۔ انتظار حسین اس لحاظ سے بلا مبالغہ کلاسیکی سلسلۂ ادب کی آخری کڑی ہے۔ ◆◆

اکرام اللہ کا ناول گرگ شب

امتیاز احمد

بات شاید اگست ۱۹۷۸ء کی ہے جب سنگ میل پبلی کیشنز لاہور نے اکرام اللہ کا ناول گرگ شب شائع کیا تو "مملکت خداداد" میں اس پر ایک ہنگامہ اُٹھ کھڑا ہوا۔ مسئلہ بظاہر کچھ بھی نہیں تھا۔ لیکن ہنگامہ کھڑا کرنے کے لیے کچھ ہونا کب ضروری ہے؛ یہ سب کچھ اتنی جلدی ہوا کہ کسی کو کچھ سوچنے کا موقع ہی نہ ملا۔ آج لگ بھگ اٹھارہ برس بعد جب یہ سیلابِ بلا گزر چکا ہے اس کے امکانات بڑھ گئے ہیں کہ ہم اس فن پارے کے بارے میں سنجیدگی سے غور کر سکیں۔ اس لیے آیئے دیکھیں کہ اس میں ہے کیا؟

گرگ شب کا مطالعہ کرتے ہوئے جو چیز سب سے زیادہ ہماری توجہ اپنی طرف مبذول کراتی ہے وہ اس کی تشبیہات ہیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے پورا ناول جانوروں سے متعلق ہے اور Animal Farm کی طرح اس کا مطالعہ بھی ہمیں ایک سماجی تمثیل کے طور پر کرنا چاہیے۔ جن تشبیہات کا میں ذکر کر رہا ہوں ان پر بھی ایک نظر ڈالتے چلیں تو تفہیم میں آسانی ہوگی۔ تشبیہات یہ ہیں:

۱۔ "بیگم شیخ نے السیشین کتے کی دُم کی طرح موٹی پھولی پھولی چوٹی کو ..... پیار سے تھپتھپایا۔" (ص ۸)

۲۔ بندر کی طرح پھیلی ہوئی چپٹی ناکوں والے ۔۔۔۔ (ص ۷)

۳۔ ۔۔۔۔ سیاہ بروکیڈ کے کوٹ پہنے جنگلی بلوں کی طرح ۔۔۔۔۔ دبکے ہوئے ۔۔۔۔ سرتال مہیا کر رہے تھے۔ (ص ۸)

۴۔ جیسے زمین پر پڑی مچھلی آخری سانس لینے کے لیے (ص ۹)

۵۔ ٹخنوں تک لمبے گاؤن میں اس کا بدن کسمسا رہا تھا جیسے سانپ کینچلی اُتارنے کی کوشش کر رہا ہو (ص ۹)

۶۔ یوں لگتا جیسے وہ بھیڑیوں کا ایسا گروہ ہو جو اپنے پنجے اور بتیسیاں بھول آئے ہوں (ص ۱۰)

۷۔ نشہ میں اس طرح جھوم رہا ہے جیسے چاندنی رات میں کوبرا مست ہوکر جھومتا ہے (ص ۱۰)

۸۔ جس کی ٹھوڑی کے نیچے گوشت گردن کی جڑ تک بیل کی لٹکتی کھال کی طرح چلا گیا ہے (ص ۱۰)

۹۔ موٹی موٹی نسیں ہر وقت جونکوں کی طرح پھولی رہتیں (ص ۱۲)

۱۰۔ گانے والی ۔۔۔۔ سرکس کے گھوڑے کی طرح ۔۔۔۔ ناچ رہی تھی (ص ۱۶)

۱۱۔ وہ اس وقت حریص بلوں کی طرح دودھ پیے جا رہے ہیں (ص ۵۰)

۱۲۔ میں ہانپ رہا تھا۔ بالکل دیوانے کتے کی طرح (۱۵۰)

۱۳۔ دُلّا جو اب تک بلّی کی طرح مسکین بنا میرے پہلو میں بیٹھا تھا اب شیر کی طرح ان کے دروازے پر کھڑا دہاڑ رہا تھا (ص ۱۶۰)

یہاں جن جانوروں کا ذکر حاوی نظر آتا ہے وہ کتے، بلّی، سانپ، بھیڑیے، بندر بیل اور گھوڑے ہیں —— سب ہی جنس کی علامت کے طور پر سامنے آتے ہیں۔ یہاں جنس کی قوت کی بے لگامی اور Aggressiveness کے ساتھ ساتھ بلندی سے پستی میں گرنے کا امیج بار بار اُبھرتا ہے۔ اس کے ساتھ غلاظت کے تصوّر کو بھی بار بار سامنے لایا گیا ہے۔ یہ سب بحیثیت مجموعی جنسی یا شہوانی جذبے کے ہی معاون ثابت ہوتے ہیں۔

ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے فن کار اور فن پارہ دونوں اسی طرف ہماری رہنمائی کرنا چاہتے ہیں۔ ناول میں تین موقعوں پر دھنسنے اور گرتے جانے کا ذکر ملتا ہے۔ یہ تینوں خواب ہیں اور تینوں کا تعلق مرکزی کردار کے اس ماضی سے ہے جو محرمات کے ساتھ مباشرت کے تقبیح و شنیع فعل کے نتیجے میں اس کی ولادت سے متعلق ہوکر اس کے لیے نفسیاتی مسائل پیدا کرتا ہے۔

پہلا خواب مرکزی کردار کے ایک اور خواب سے متعلق ہے جو اس نے بچپن میں دیکھا تھا۔ یہ خواب اس کے لاشعور میں چھپی اس خواہش کو ظاہر کرتا ہے کہ کسی طرح وہ اپنی ماں کا کردار اس عورت کے بجائے جو درحقیقت اس کی ماں ہے اس عورت کو بخش سکے جو اگر اس کی ماں ہوتی تو وہ محرمات کے ساتھ مباشرت کا نتیجہ نہ قرار پاتا۔ جنون کی حرکتوں کا جو بیان ناول میں ملتا ہے اس میں مذکورہ گنہگار مادری وجود سے چھٹکارا پانے کی خواہش ہی سب پر منظر آتی ہے۔ وہ جنرل منیجر سے کہتا ہے کہ وہ فوراً نیچے جاکر دیکھے :

"ایک بوڑھی سی دیہاتی عورت جس نے لمبا کرتہ اور تہمد پہنا ہوا ہے، سر پر گاڑھے کی چادر ہے اور پاؤں میں دیسی جوتی اور بغل میں گٹھری دبائی ہوئی ہے۔" (ص ۱۷۱)

بازار میں اس کا پتہ تو نہیں پوچھتی پھر رہی ہے اور لفٹ بوائے اور چپراسیوں کو ہدایت دے دے کہ اگر اس طرح کی کوئی عورت اس کے بارے میں پوچھے تو وہ اس کے وجود سے انکار کر دیں۔ پھر وہ ہال میں آکر جو تقریر کرتا ہے اس سے بھی اسی خواہش کا اظہار ہوتا ہے بلکہ اس میں تو سرے سے کسی مادری وجود کی موجودگی سے ہی انکار ملتا ہے۔ وہ کہتا ہے :

"اس شہر میں کہیں سے ایک دیہاتی عورت آگھسی ہے۔ وہ ایسے ہی غلط سلط باتیں کہتی ہے وہ میری ماں نہیں ہے۔ جیسے حضرت عیسیٰ کا کوئی باپ نہیں تھا ویسے ہی میری کوئی ماں نہ تھی۔"

"میرے باپ نے اپنی صلب نالی میں پھینک دی۔ نو مہینے کے بعد لوگوں

نے مجھے نالی سے اُٹھایا۔ میری صورت دیکھی۔ قصبہ کے جس شخص سے ملتی
تھی اس کے پاس پہنچادیا اور وہ میرا باپ تھا۔" (صفحات ۷۵-۱۷۴)
دوسرا خواب اس کے بچپن کے ایک دوست محسن سے متعلق ہے جس نے اس کی
ہمدردی میں ایک دن اس سے کہا تھا:
"کل رات رسولا میرے گھر آیا تھا..... وہ مجھ سے کہنے لگا جانتے ہو
شفیع حرامی ہے۔ اپنے بھائی کا بیٹا ہے۔ یہ رسولا بڑا سور کا بچہ ہے۔ تم
اس سے کبھی بات نہ کرنا۔ میں بھی نہیں کروں گا۔" (ص ۹۲)
تیسرا خواب رضیہ کا گڈا گلی کی نالی میں پھینک دینے کے موقع پر ہوئی لڑائی سے متعلق
ہے جس میں پہلی مرتبہ اسے پتہ چلا تھا کہ وہ اپنے باپ کا نہیں بھائی غلام احمد کا بیٹا ہے۔ یہیں سے
ناول کی پیچیدگی شروع ہوتی ہے۔ مذکورہ تینوں اقتباسات یہ ہیں:
۱۔ "میں کہیں دھنستا جا رہا ہوں۔ آہستہ آہستہ یہ گنبد مجھے نگلے جا رہا ہے۔
میرا دم گھٹ رہا ہے۔ میری سانس بند ہو رہی ہے۔ میں تیزی سے گرتا
جا رہا ہوں۔ کہیں نیچے اتھاہ گہرائیوں میں، تاریک وادیوں میں۔ گنبد کی
گہرائیو مجھے چھوڑ دو، گہرے اندھیرو مجھے بخش دو، میں گرتا چلا جا رہا تھا۔
پہلے کی نسبت بہت زیادہ تیزی سے اور اندھیروں کی بڑھتی ہوئی گونج
میں میری آہ و زاری اور چیخ و پکار دب کر ختم ہو کے رہ گئی تھی اور
اندھیروں کی گونج شدید سے شدید تر ہوتی جا رہی تھی۔" (ص ۹۳)
۲۔ "مٹیالے رنگ کا ایک دریا ہے جس میں اس قدر طغیانی ہے کہ وہ اپنے
کناروں سے باہر اچھل کر چل رہا ہے۔ میں اس دریا کے درمیان میں جہاں
پانی کا بہاؤ شدید تیز اور بھنور دار ہے بہتا چلا جا رہا ہوں اور دوسرے
ہاتھ سے بیل کی دُم نہایت مضبوطی سے پکڑی ہوئی ہے.... ٹوٹے دم
والے بیل کی تھوتھنی پہلی مرتبہ پانی میں ذرا سی ڈوب کر اُبھر آتی ہے، مجھے
ایک ہلکا سا خوطہ آتا ہے۔ موت سے گویا ہتھ جوڑی ہو گئی۔ چند ثانیوں

کے لیے بیل پہلے سے بھی زیادہ تیزی سے تیرتا ہے اور پھر دوسرا غوطہ کھاتا ہے، پھر تیسرا پھر چوتھا، دُم ہاتھ سے گئی، میں مٹیالے پانیوں میں کہیں گرتا چلا جاتا ہوں۔" (ص ۹۲)

۳۔ "پتہ نہیں کیا ہوا۔ لیکن جو نہ ہونا چاہیے تھا آخر وہی ہوا۔ گنجلک زدہ دھاگوں کے بڑے بڑے گچھے اور تیزی سے پھیل پھیل کر سکڑنے لگے اور میں نیچے گرتا جا رہا تھا۔ اتھاہ گہرائیوں میں۔" (ص ۲۰)

سوال یہ ہے کہ یہ دھنسنا کیسا دھنسنا ہے؟ وہ کون سی کیچڑ ہے جس میں مرکزی کردار دھنستا جا رہا ہے؟ کیا یہ جنس کی کیچڑ نہیں ہے؟ یہ مٹ میلا دریا کیا شہوانی خواہش کا دریا نہیں ہے؟ اہم بات یہ ہے کہ شہوانی خواہش کی یہ کیچڑ جو اُسے پاگل کیے دے رہی ہے بلندیوں کو چھونے کی خواہش کے نتیجے کے طور پر سامنے آتی ہے۔ ان اقتباسات میں پائی جانے والی گہرائی اور اندھیرا ہمیں فہمیدہ ریاض کی نظم "لاؤ اپنا ہاتھ لاؤ ذرا" کی یاد دلاتا ہے جس میں وہ کہتی ہے:

میرے اندر اندھیرے کا آسیب تھا
یا کراں تا کراں ایک ان مٹ خلا
زیست کے ذائقے کو ترستی ہوئی
سب پہ ہنستی ہوئی

اور پھر یہ کہ:

تو نے اندر مرا اس طرح بھر دیا
چھوٹتی ہے مرے جسم سے روشنی

یہ اندھیرا عدم کا بھی ہو سکتا ہے اور زوال کا بھی، ایک نئی زندگی کے آغاز کا بھی ہو سکتا ہے اور موجودہ زندگی کے خاتمے کا بھی لیکن اندھیرا تو بہرحال اندھیرا ہے جو اپنے اندر خوف اور دہشت کا پہلو چھپائے ہوتا ہے۔ بلندی کے مقابلے میں پستی، نور کے مقابلے میں ظلمت، زندگی کے مقابلے میں موت، حرکت کے مقابلے میں جمود،

جس کی خصوصیت ہے۔ تاریکی کا غلبہ اس لیے ہے کہ مرکزی کردار خود اپنے بڑے بھائی کی اولاد ہے جو اخلاقی اور اقداری زوال کی انتہا ہے۔ یہ اڈیپس کمپلکس یا Incest Relation کا کیس ہے جس کی معاشرہ اجازت نہیں دیتا اور گناہ کا نام دے کر اسے رد کرتا ہے۔ گناہ اور اندھیرے میں اور اندھیرے اور رات میں جو ربط ہے اسے بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ بات یہیں ختم نہیں ہوجاتی۔ اگر ایسا ہوتا تو ناول شاید ان بلندیوں اور پیچیدگیوں کا حامل نہیں ہوتا جن بلندیوں اور پیچیدگیوں کا یہ موجودہ شکل میں حامل نظر آتا ہے۔ خاص بات یہ ہے کہ سب لوگ اس بات سے واقف ہیں۔ خود مرکزی کردار بھی جس کا یہ المیہ ہے اور یہی اس کے المیے کا بنیادی سبب ہے۔ سوفکلیز کے ڈرامے کی طرح یہاں سب کچھ اچانک نہیں ہوتا بلکہ صحیح بات تو یہ ہے کہ کچھ بھی اچانک نہیں ہوتا۔ اس لیے مرکزی کردار اپنے آپ کو اس طرح سزا نہیں دے پاتا جس طرح سزا دے کر اڈیپس اپنے گناہ کا کفارہ ادا کردیتا ہے۔ گرگ شب کا مرکزی کردار تو کفارہ بھی ادا نہیں کرسکتا کہ اس نے گناہ ہی نہیں کیا۔ وہ تو اس گناہ کا نتیجہ ہے محض نتیجہ۔ اسی وجہ سے وہ اپنے آپ میں گھٹ گھٹ کر مرتا رہتا ہے۔ ناول بھی صرف المیہ بن کر نہیں رہ جاتا بلکہ جنس کی قوت کا رزمیہ بنتا ہے۔ ناقابلِ شکست جنسی قوت کا رزمیہ — !

عنفوانِ شباب کے زمانے میں ہی وہ ایک لڑکی سے محبت کرتا ہے۔ ایک دن چوری چھپے ایک کھنڈر میں ملتا ہے۔ لیکن ٹھیک اُسی لمحے جب وہ اپنے ساتھی وجود کے ساتھ مل کر من و تو کا امتیاز ختم کردینا چاہتا ہے وہ کسی حوالے سے بھائی کے نطفے والی بات چھیڑ دیتی ہے۔ نتیجے کے طور پر اس کا سارا جوش ٹھنڈا پڑجاتا ہے۔ وہ دوشیزہ اسے نامرد سمجھ کر دوسرے لڑکے سے جسمانی تعلق قائم کرلیتی ہے۔ مرکزی کردار اس کرب سے نکلنے کے لیے اپنے آپ کو بزنس، کلب اور شراب کے حوالے کردیتا ہے۔ اچھی خاصی ترقی کرتا ہے۔ اونچی سوسائٹی میں جانے لگتا ہے، مہذب خواتین سے اس کی ملاقات ہوتی ہے۔ لیکن ہر عورت سے ملتے ہوئے اُسے یہی احساس رہتا ہے کہ ابھی تھوڑی دیر میں وہ اُس کے بھائی کے نطفے والی بات چھیڑ دے گی اور سارے کیے دھرے پر پانی

بکھر جائے گا۔ نتیجے کے طور پر بے لگام شہوانی جذبے کی شدّت کے باوجود اس کی جنسی محرومی اُسے ذہنی اختلال سے دوچار کردیتی ہے۔ ایک جگہ وہ کہتا بھی ہے:

"میں یقین سے کہہ سکتا ہوں کہ اب بھی مجھے اگر ریحانہ کا (بلکہ اس معاملے میں یوں کہوں گا کہ کسی بھی عورت کا) سچّا ٹوٹ کر چاہنے والا پیار نصیب ہوجائے تو میں شراب چھوڑ سکتا ہوں۔ ہاں خوفناک خوابوں سے بھی جان چھڑا سکتا ہوں۔ کوئی مجھے کہیں سے بھی پیار کی بھیک دیدے تو میں ذہنی اور جسمانی طور پر ایک عام اوسط درجے کی صحت مند زندگی گزار سکتا ہوں۔" (ص ۱۱۵)

ظاہر ہے یہ کوئی افلاطونی محبّت نہیں ہے۔ یہ واضح طور پر جنسی اور جسمانی محبّت کی نارمل خواہش ہے جس سے وہ محروم ہے۔ فن کار نے بڑی صنّاعی سے دو واقعوں کا ذکر کیا ہے۔ ایک واقعہ ناول کے شروع میں آتا ہے اور دوسرا آخر میں۔ دونوں جگہ آخری لمحات میں وہ بے دست و پا ہوجاتا ہے۔ دونوں جگہ پس منظر میں دروازے پر قفل لٹک رہا ہے۔ ایک جگہ اور جب جنس اور جسم سے محروم ہوکر مرکزی کردار شراب کی تلاش میں نکلتا ہے تو کلب کے دروازے پر بھی تالا لگا ہوا ہے اور پہرے دار اپنی مخصوص زبان میں کہتا ہے کہ "ام تالا نہیں توڑے گا" تو خیال کی رو اپنا رنگ دکھاتی ہے اور لگ بھگ ایک پیرگراف میں ساری اُلجھنیں اپنی پوری شدّت کے ساتھ سامنے آجاتی ہیں۔ ایسا لگتا ہے جیسے مرکزی کردار پہرے دار پر بگڑ رہا ہے لیکن یہ درحقیقت ایک طرح کی خود کلامی ہے جو کردار اپنے آپ سے کررہا ہے:

"میرا ذہن کرب کے پہاڑ تلے دب کر ماؤف ہوا جاتا ہے اور محض چند قدم کے فاصلے پر اس کا علاج گیلنوں کے حساب سے تالے کے اندر پڑا ہے اور یہ کہتا ہے ام تالا نہیں توڑے گا۔ بس! پھولے ہوئے پیٹ بھوک کی آگ میں جل جل کر اور پھولتے جارہے ہیں اور گودام اناج سے بھرے پڑے ہیں مگر ام تالا نہیں توڑے گا بس! پھیلی

ہوئی ہتھیلیوں نے شہر کی سڑکوں پر چھاؤں کر رکھی ہے اور روپیہ تجوریوں
میں بند ہے مگر ام تالا نہیں توڑے گا بس! شہوانی جذبات کے دباؤ
تلے میرا اندر ایک دن بھک سے اُڑ جائے گا مگر میرا ذہن کہتا ہے کہ
جنسی اختلاط کا تالا ام نہیں توڑے گا بس! یہ تالا کیا چیز ہے آخر؟
یہ کسی سے کیوں نہیں ٹوٹتا؟ ٹوٹے گا۔ کبھی تو ٹوٹ کر رہے گا۔" (ص ۱۵۲)

یہاں تالا اس جبر کی علامت بن جاتا ہے جو قدم قدم پر انسان کو نارمل زندگی گزارنے سے روکتا ہے۔ یہ جبر سماج کا بھی ہو سکتا ہے اور حکومت کا بھی۔ دونوں کی طرف اس حصے میں اشارے موجود ہیں اور یہ اشارہ بھی ہے کہ " ٹوٹے گا کبھی ٹوٹ کر رہے گا۔" شیر علی کی حویلی خود مرکزی کردار کی، اور گودام میں بھرے اناج اور تجوریوں میں بھرے روپے اس سرمائے، قوت، خواہش یا طاقت کی جو مرکزی کردار کے اندر بند ہے نمایندگی کرتے ہیں۔

آخری حصے میں یہ خود کلامی فن پارے کا حصہ بننے کے بجائے فن کار کا بیان بن جاتی ہے اور واحد متکلم کے اکثر ناولوں کی طرح اسے بھی کمزور کرتی ہے لیکن آخری پانچ صفحوں کو چھوڑ کر ناول کا جو ڈھانچہ تیار ہوتا ہے وہ ایک اعتبار سے اور بھی اہمیت رکھتا ہے یعنی فن کے Sublimative یا Prescriptive نقطۂ نظر سے۔ مذکورہ نسبتاً غیر متعلق یا فن پارہ کو کمزور کرنے والے حصے کو نکالنے کے بعد فن پارے کا جو اختتام بنتا ہے وہ یہ ہے:

"یہ مکھی تو میں نے مار لی لیکن وہ مکھی جس کی بھنبھناہٹ اب بھی
کبھی کبھی ذہن کے اندر سنائی دیتی ہے اس کا کیا کیا جائے؟
اب کسی طرح کھینچ کھانچ کر باہر نکال کر قلم کی مدد سے کاغذ پر
مارنا چاہیے۔ ڈاکٹر نے بھی کچھ ایسی ہی ہدایت کی تھی۔ اچھا کوشش
کرتا ہوں۔"

یعنی فن پارہ نفسیاتی مریض کے علاج کا ایک ذریعہ بھی ہو سکتا ہے۔ مکھی اور اس کی بھنبھناہٹ وہ مسئلہ ہے جو اپنی انتہائی شکل میں ذہنی اختلال کا سبب بن جاتا ہے۔ اگر اسے تحریر یا گفتگو کے ذریعے باہر نکال دیا جائے تو اس اختلال کو ختم کیا جا سکتا

ہے۔ ناول کے آخر میں وہ کہتا ہے:

"میرے جیسے حالات میں کوئی پاگل نہ ہوتا تو خودکشی کرلیتا، خودکشی نہ کرتا تو تارک الدنیا ہو جاتا، تارک الدنیا نہ ہوتا تو مجرم بن جاتا، مجرم نہ بنتا تو کسی طور پر جابر و قاہر سلطان بن جاتا، جابر و قاہر سلطان نہ بنتا تو مصلح بن جاتا اور پورے معاشرے کو سوچ کی ایک ایسی نہج دے دیتا جس سے اس طرح کے حالات و واقعات اس کے لیے ایسی تکلیف دہ اور باعث شرم صورت حال پیدا کرنے کا سبب نہ رہتے۔" (ص ۱۸۰)

یعنی یہ ساری صورتیں جنسی فاقہ کشی سے پیدا شدہ حالات سے باہر نکلنے کی کوششیں ہی ہیں۔ لگ بھگ وہی بات جو فرائڈ نے کہی تھی کہ ہمارے بیشتر تہذیبی کارنامے جنسی خواہشات کے زائیدہ ہوتے ہیں۔

محرمات کے ساتھ مباشرت کے جس قبیح فعل کے نتیجے پر ناول کی بنیاد ہے اس کا فن کار نے اس طرح ذکر کیا ہے کہ اگر متعلقہ کردار کے عمل اور گفتگو یا سوچ سے بار بار اس کا اشارہ نہ ملے تو کوئی شبہہ بھی نہیں کر سکتا کہ فن کار نے کہیں اس کا ذکر بھی کیا ہے۔ عورتوں کی باہمی لڑائی میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش میں ایک عورت یہ بات کہہ جاتی ہے۔ قاری اس کی طرف کوئی خاص توجہ نہیں دیتا کہ اس طرح کی لڑائیوں میں تہمت لگانا عورتوں کا عام طور سے شیوہ ہوتا ہے۔ بعد میں معلوم ہوتا ہے کہ یہی بات ناول کی بنیاد بن جاتی ہے۔ یعنی اس قبیح فعل کے قبح کو فن کار نے ممکن حد تک کم کرنے کی کوشش کی ہے اور جزئیات سے پرہیز کر کے قاری کو بہت سی دشواریوں سے بچا لیا ہے۔

جہاں تک موضوع کا سوال ہے اسے ہم بجا طور پر جنسی جذبے کی شدت کا ناول کہہ سکتے ہیں۔ لیکن پھر اس ہنگامے کا کیا ہوگا جو اس کی اشاعت پر مملکت خداداد پاکستان میں ہوا؟ اس کا جواب ہم اُن آخری پانچ صفحات میں بھی تلاش کر سکتے ہیں جن کے بارے

بن یہ عرض کیا گیا کہ یہ ناول کا حصّہ نہیں معلوم ہوتے بلکہ علیحدہ سے فن کار کا بیان معلوم ہوتے ہیں۔ ان صفحات میں خدا کے بارے میں بعض باتیں ایسی ہیں جو قابلِ اعتراض قرار دی جا سکتی ہیں۔ یا یوں کہیں کہ بعض باتیں اس طرح کہی گئی ہیں جس طرح نہیں کہی جاتیں تو بہتر تھا۔ لیکن اسے ہم ایک Frustrated کردار کی پراگندہ خیالی سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں اور ہنگامہ تانے کی اس علامت کی وجہ سے بھی ہو سکتا ہے جس کا گو صرف ایک جگہ ذکر آیا ہے لیکن جس شدت سے آیا ہے وہ اسے خاصا اہم بنا دیتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ گرگِ شب کی علامت کی وجہ سے ہوا ہو جو اونچی سوسائٹی کے ان افراد کا علامیہ ہے جو اپنے غم غلط کرنے کے لیے رات رات بھر کلبوں اور پارٹیوں میں رہتے، ایک دوسرے کو خشونت آمیز نظروں سے دیکھتے اور انھیں ہڑپ کر جانے کی کوشش کرتے رہتے ہیں۔ تینوں صورتوں میں ناول خاصا اہم اور پاور فل ثابت ہوتا ہے۔ ◆◆

مسدّس حالی کا تنقیدی مُطالعہ

ارشد سراج آرشد

ترجمۂ حالی کے عنوان سے حالی اپنی خود نوشت میں لکھتے ہیں کہ گورنمنٹ بک ڈپو لاہور کی ملازمت کے دوران انھیں انگریزی سے اردو میں ترجمہ کی گئی کتابوں کی عبارت کی تصحیح کا کام سونپا گیا تھا۔ اس سے انھیں انگریزی ادب سے خاص دلچسپی اور مناسبت پیدا ہوگئی؛[1] اس سے رفتہ رفتہ مشرقی اور عام فارسی ادب کی اہمیت اور وقعت ان کے دل سے کم ہوتی گئی۔[2] دوسری بات یہ کہ قیامِ لاہور کے دوران ۱۸۷۴ء میں وہ ایک نئے قسم کے مشاعرے کی شروعات بھی دیکھ چکے تھے، جس میں خود انھوں نے بھی چار مثنویاں پڑھی تھیں۔[3] چنانچہ جب وہ لاہور سے دہلی میں اینگلو عربک اسکول کی مدرسی پر تبدیل ہوکر آئے تو " وہ ایک نئی اُلجھن اور ذہنی کش مکش میں مبتلا تھے۔ نوجوانی کا زمانہ ختم ہوچکا تھا، عشقیہ شاعری کا ولولہ سرد پڑچکا تھا۔ گل و بلبل کی داستان سے جی سیر ہوچکا تھا... اور اب وہ ایک بہت وسیع دنیا میں قدم رکھ چکے تھے۔ اب بجائے عشق کے روگ کے قوم کا درد ان کو ستا رہا تھا۔ ملک اور قوم کی زبوں حالی نے ان کے درد آشنا اور حساس دل پر بہت اثر ڈالا تھا، شعر و ادب کا موجودہ مذاق اس نازک زمانے میں نکما اور فضول معلوم ہونے لگا تھا۔ جب جہاز ڈوب رہا ہو تو مسافروں کا چنگ و رباب پر گانا کیا بھلا معلوم ہوسکتا ہے۔"[4] حالی خود مسدّس کے دیباچے میں اپنی ذہنی کش مکش کا اظہار کرتے ہیں کہ " زمانے کا نیا ٹھاٹھ دیکھ کر

اپنی شاعری سے جی بھر چکا تھا اور جھوٹے ڈھکوسلے باندھنے سے شرم آنے لگی تھی، نہ
روں کی ابھاروں دل بڑھتا تھا نہ ساتھیوں کی ریس سے کچھ جوش آتا تھا مگر یہ ایک
یسے ناسور کا منہ بند کرنا تھا جو کسی نہ کسی راہ سے تراوش کیے بغیر نہیں رہ سکتا تھا۔ اس
لیے بخارات درونی جن کے رُکنے سے دم گھٹتا جاتا تھا۔ دل و دماغ میں تلاطم کر رہے تھے
ور کوئی رخنہ ڈھونڈتے تھے[4]۔ حالی کو قوم کا درد بے چین کیے ہوئے تھا کہ ایسے میں انھیں
قوم کے ایک سچے خیر خواہ یعنی سر سید نے آکر غیرت دلائی اور نادم کیا کہ حیوان ناطق ہونے
کا دعویٰ کرنا اور خدا کی دی ہوئی زبان سے کچھ کام نہ لینا بڑے شرم کی بات ہے۔۔۔۔ ہر چند
لوگ بہت کچھ لکھ رہے ہیں اور لکھ چکے ہیں مگر نظم جو بالطبع سب کو مرغوب ہے خاص کر
عرب کا ترکہ اور مسلمانوں کا موروثی حصہ ہے قوم کے بیدار کرنے کے لیے اب تک کسی نے
نہیں لکھی[5]۔ مسدس کے دیباچے میں حالی مزید لکھتے ہیں کہ "ہر چند اس حکم کی بجا آوری
دشوار تھی لیکن سر سید کی سحر آفریں تقریر دل میں گھر کر گئی اور برسوں کی بجھی ہوئی طبیعت
میں ایک تلاطم برپا ہوا گویا باسی کڑھی میں اُبال آیا۔ افسردہ دل و دماغ جو امراض کی وجہ
سے کسی کام کے نہیں رہے تھے، انہی سے کام لینا شروع کیا اور ایک مسدس کی بنیاد
ڈالی[6]۔ یہی مسدس بعد ازاں مسدس حالی یا مدوجزرِ اسلام کے نام سے موسوم کی گئی۔
اس کی اشاعت نے پورے ملک اور بالخصوص مسلمانوں میں ایسی روح پھونک دی کہ قریہ
قریہ، کوچہ کوچہ اس کے بندوں کی صدائے بازگشت سنائی دینے لگی۔ یعنی جب کہیں
حالی کا ذکر آتا تو مسدس کے حوالے سے اور جب مسدس کی بات ہوتی تو حالی یاد آتے
گویا مسدس اور حالی لازم و ملزوم ہو گئے۔ شیخ محمد اسماعیل پانی پتی تذکرۂ حالی میں
میں لکھتے ہیں کہ "جو مہتم بالشان کام مولانا نے کیا وہ مسدس حالی کی تصنیف ہے۔۔۔۔
یہ نظم شہرت کے پر لگا کر اُڑی اور چار دانگ عالم میں حالی کا نام پکار آئی۔ اگر حالی مسدس
کے سوا اور کچھ نہ لکھتے تو یہ مسدس ان کے نام کو زندہ رکھنے اور بقائے دوام بخشنے کے لیے
کافی تھا[7]۔" اسماعیل پانی پتی مزید لکھتے ہیں کہ "اس کا پورا نام "مسدس مدوجزر اسلام" ہے
اور یہ ماہ جون ۱۸۷۹ء مطابق جمادی الثانی ۱۲۹۶ھ میں مطبع سے چھپ کر نکلی اور نکلتے ہی

ہاتھوں ہاتھ فروخت ہوگئی۔ مسدس کا دوسرا ایڈیشن مولانا نے ۱۲۹۷ھ مطابق ۱۸۸۰ء میں چھپوایا۔ پہلا اور دوسرا دونوں ایڈیشن بلا ضمیمہ تھے۔[۸] مسدس کے پہلے دونوں ایڈیشن ۲۹۷ بند اور ۱۱۹۱ اشعار پر مشتمل تھے۔ ۱۸۷۹ء میں جب مسدس کا پہلا ایڈیشن منظرِ عام پر آیا تو حالی نے اس کی پانچ جلدیں سرسیّد کو ارسال کیں۔ اس کے پڑھنے کے بعد سرسیّد کے دل و دماغ پر جو اثرات مرتب ہوئے، اس کا اندازہ اس خط سے ہوتا ہے جو بطور رسید سرسیّد نے حالی کو لکھا تھا، وہ لکھتے ہیں:

"مخدوم و مکرم من، عنایت نامجات مع پانچ جلد مسدس پہنچے۔ جس وقت کتاب ہاتھ میں آئی جب تک ختم نہ ہوئی ہاتھ سے نہ چھوٹی۔ اور جب ختم ہوئی تو افسوس ہوا کہ کیوں ختم ہو گئی۔ اگر اس مسدس کی بدولت فن شاعری کی تاریخ جدید قرار دی جائے تو بالکل بجا ہے... بے شک میں اس کا محرک ہوا اور اس کو میں اپنے ان اعمالِ حسنہ میں سمجھتا ہوں کہ جب خدا پوچھے گا کہ تو کیا لایا میں کہوں گا کہ حالی سے مسدس لکھوا لایا ہوں اور کچھ نہیں، میرا دل چاہتا ہے کہ دہلی میں ایک مجلس کروں، جس میں تمام اشراف ہوں، رنڈیاں نچواؤں مگر وہ رنڈیاں بھی مسدس گاتی ہوں۔"[۹]

حالی نے جب سرسیّد کو مسدس کی جلدیں ارسال کی تھیں تو اس خیال کا اظہار بھی کیا تھا کہ "میں اس کا حقِ تصنیف مدرستہ العلوم مسلمانانِ علی گڑھ کو دینا چاہتا ہوں۔"[۱۰] سرسیّد نے حالی کے اس خیال سے اختلاف ظاہر کیا اور انھیں لکھا:

"آپ کے اس خیال کا کہ حقِ تصنیف مدرستہ العلوم کو دیا جائے اور رجسٹری کرا دی جائے میں دل سے شکر کرتا ہوں مگر میں نہیں چاہتا کہ اس مسدس کو جو قوم کے حال کا آئینہ اور ان کے ماتم کا مرثیہ ہے کسی قید سے مقید کیا جائے۔ جس قدر چھپے اور جس قدر وہ مشہور ہو اور لڑکے ڈنڈوں پر گاتے پھریں۔ اور رنڈیاں مجلسوں میں طبلہ سارنگی

پر گادیں۔ قوال درگاہوں پر گادیں۔ حال لانے والے اس پچے حال
پر حال لاویں اسی قدر مجھ کو زیادہ خوشی ہوگی۔ میں اس کل مسدس
کو تہذیب الاخلاق میں چھاپوں گا۔"[۱۱]

سر سید نے اپنا وعدہ پورا کیا اور اس طرح تہذیب الاخلاق مطبوعہ ماہ شوال تا نہایت ماہ رمضان ۱۲۹۶ھ مطابق ۱۸۸۰ء کے شمارے میں پورا مسدس از سرِ نو شائع ہوگیا۔ یہ گویا مسدس حالی کا دوسرا ایڈیشن تھا، جو اگرچہ کتابی شکل میں شائع نہیں ہوا، لیکن اس ایڈیشن کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ اس کی اشاعت میں خود سر سید نے ذاتی طور پر دلچسپی لی تھی۔ سر سید کا مقصد صرف اتنا تھا کہ تہذیب الاخلاق میں اشاعت کے بعد 'مسدس' ملک کے طول و عرض میں پڑھا جائے گا، اور اس سے اُس مقصد کی تکمیل میں مدد ملے گی، جس حصول کے لیے حالی نے اس کی تخلیق کی تھی۔ مسدس کی اس دوسری اشاعت کی عام کیفیت پہلے والے ایڈیشن جیسی ہی تھی، یعنی یہ کہ اس میں کسی طرح کی کوئی ترمیم یا اضافہ روا نہیں رکھا گیا تھا۔ اس اشاعت کے بعد ہی مولانا حالی کے خلاف ایک محاذ قائم ہوگیا، اور اس کی صوری و معنوی خامیوں پر لے دے شروع ہوگئی۔ حالی نے مسدس کی تخلیق "مزے لینے اور واہ واہ سننے کے لیے نہیں کی تھی، بلکہ عزیزوں اور دوستوں کو غیرت اور شرم دلانے کے لیے کی تھی"۔[۱۲] اس بنیادی مقصد کو پسِ پشت ڈال کر مخالفین نے جو رویہ اختیار کیا، وہ نازیبا تو تھا ہی، حد یہ ہے کہ حالی کی شخصیت اور سیرت کو بھی موردِ الزام قرار دیا گیا۔ یہاں اس کی تفصیلات کا موقع نہیں، لیکن اس جانب توجہ ضروری ہے کہ ان مخالفین کو حالی کے اس مقصد سے کوئی واسطہ نہیں تھا، جس کے حصول کے لیے اس مسدس کی تخلیق عمل میں آئی تھی، بعض سنجیدہ حضرات نے البتہ مسدس کے اختتامیہ بندوں کے متعلق جو اعتراض کیا تھا تھا، وہ بڑا معنی خیز تھا۔ مثلاً مسدس کی پہلی اشاعت میں اس کا خاتمہ ذیل کے بندوں پر ہوا تھا:

امیروں کی تم سن چکے داستاں سب — چلن ہو چکے عالموں کے بیاں سب
شریفوں کی حالت ہے تم پر عیاں سب — بگڑنے کو تیار بیٹھے ہیں یاں سب

یہ بوسیدہ گھر اب گرا کا گرا ہے
ستوں مرکزِ ثقل سے ہٹ چکا ہے[۱۳]

یہاں ہر ترقی کی غایت یہی ہے
سرانجام ہر قوم و ملت یہی ہے
سدا سے زمانے کی عادت یہی ہے
طلسمِ جہاں کی حقیقت یہی ہے
بہت یاں ہوئے خشک چشمے اُبل کر
بہت باغ چھانٹے گئے پھول پھل کر[۱۴]

کہاں ہیں وہ اہرام مصری کے بانی
کہاں ہیں وہ گردانِ زابلستانی
گئے پیش دادی کدھر اور کیانی
مٹا کر رہی سب کو دُنیائے فانی
لگاؤ کہیں کھوج کل دانیوں کا
بتاؤ نشاں ہم کو ساسانیوں کا[۱۵]

حالی اس اندازِ تخاطب کے متعلق خود لکھتے ہیں :

> "مگر یہ اسلوب جس قدر غیرت دلانے والا تھا اُسی قدر مایوس کرنے والا بھی تھا، مصنّف کے دل کی آگ بھڑک بھڑک کر بجھ گئی تھی اور اس کی افسردگی الفاظ میں سرایت کر گئی تھی۔ نظم کا خاتمہ ایسے دلشکن اشعار پر ہوا جن سے تمام امیدیں منقطع ہو گئیں اور تمام کوششیں رائگاں نظر آنے لگیں[۱۶]۔"

اغیار کے طعنوں اور احباب کے مشوروں کے سبب حالی اس نتیجے پر پہنچ چکے تھے کہ مسدّس کا اختتام قنوطیت پر نہیں بلکہ رجائیت پر ہونا چاہیے تھا، چنانچہ انھوں نے ازسرِنو مسدّس پر نظرِ ثانی کی، اور اس کے لفظی اور معنوی سقم کو دور کیا، اور جس بند پر مسدس اختتام ہوتا تھا، اس کے فوراً بعد سے ۱۶۲ بندوں کا مزید اضافہ کر دیا، اس اضافے کو انھوں نے "ضمیمہ" کا نام دیا تھا۔ یہ ضمیمہ حالی کے "اقتضائے حال" کے موافق تھا، اس کا

آغاز ذیل کے بند سے ہوتا ہے:

بس اے ناامیدی نہ یوں دل بجھا تو　　جھلک اے امید اپنی آخر دکھا تو
ذرا نا امیدوں کی ڈھارس بندھا تو　　فسردہ دلوں کے دل آخر بڑھا تو
ترے دم سے مُردوں میں جانیں پڑی ہیں
جلی کھیتیاں تو نے سرسبز کی ہیں[۵۱]

اور اختتامیہ بند یہ ہے:

انھیں کل کی فکر آج کرنی سکھادے　　ذرا ان کی آنکھوں سے پردہ اُٹھادے
کمیں گاہِ بازیٔ دوراں دکھادے　　جو ہوتا ہے کل آج اُن کو سجھادے
چھتیں پاٹ لیں تاکہ باراں سے پہلے
سفینہ بنا رکھیں طوفاں سے پہلے[۵۲]

ضمیمے کے علاوہ حالی نے ۱۶۴ اشعار پر مشتمل ایک 'مناجات' بھی لکھی ہے، جسے 'عرضِ حال' کے عنوان سے اس ایڈیشن میں شامل کیا گیا ہے جو ۱۳۰۳ھ مطابق ۱۸۸۶ء میں شائع ہوا۔ مسدس حالی کا یہ ایڈیشن سابقہ اشاعتوں سے یکسر مختلف تھا۔ اس ایڈیشن کی سب سے بڑی خوبی یا وجہ امتیاز یہ ہے کہ حالی نے اس میں نہ صرف ضمیمہ اور مناجات (عرض حال) کا اضافہ کیا بلکہ قدیم مسدس (یعنی اشاعت اوّل) میں بھی جستہ جستہ تصرّف کیا تھا۔ اس اعتبار سے مسدس حالی کی یہ اشاعت حد درجہ معنی خیز تھی، بعد کے تمام نسخے اسی اشاعت پر مبنی ہیں۔ اب ہمیں مسدس حالی کے اشعار کے حوالوں سے ان تمام امور کی نشان دہی کرنی ہوگی جو اپنے آپ میں تعمیری ہیں، دوسرے لفظوں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ جس مقصد کی تکمیل کے لیے حالی نے اس نظم کی تخلیق کی ہے، اس کے حصول میں اس نے کیا رول ادا کیا ہے۔

مسدس حالی کے غائر مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ طویل قومی نظم بنیادی طور پر ماضی، حال اور مستقبل تین حصوں میں منقسم ہے۔ اس نظم میں شاعر نے ماضی، حال اور مستقبل سے متعلق حصوں کو مختلف عنوانات سے مزیّن کیا ہے۔ اس طرح مسدس حالی کا

حصۂ ماضی ۱۰۵ بندوں اور ۳۱۵ اشعار پر مشتمل ہے، اور اس میں جو عنوانات حالی نے قائم کیے ہیں وہ درج ذیل ہیں :

مسلمانوں کی موجودہ حالت (تمہید)، زمانۂ جاہلیت، ولادت رحمۃ اللعالمین، بعثت خاتم النبیین، رسالت کی پہلی تبلیغ، تبلیغ شریعت، ضلالت اہل علم، توحید کی تعلیم، تعلیم معاش وقت، فرصت، علم، ہمدردی، رحم، تعصب، پرہیزگاری، کمائی، اغنیار، اخلاق، تمدن، اثر تربیت، خاتم المرسلین، خلافت راشدہ، عام تاریکی زمانہ، ترقی مسلمان، نشر توحید، نشر حسنات، احیائے علوم، سیر و سیاحت، آثار صنادید اسلام، خلافت اندلس، خلافت بغداد، علم ہیئت، علم تاریخ، محدثین، فصاحت عرب، عرب کے علوم اور عرب کی فیض رسانی وغیرہ۔

حصۂ ماضی میں حالی نے پانچ سات بند تمہیدی لکھے ہیں، ان کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ حالی مسلمانوں کی موجودہ زبوں حالی کو دور کرنے کے لیے فکرمند ہیں، اور وہ مسلمانوں کو ان کی موجودہ ابتری کا احساس دلانا چاہتے ہیں کہ یہ پہلے کیا تھے اور اب کیا ہو گئے ہیں کیوں کہ حالی نے اس نظم کی تخلیق "مزے لینے کے لیے نہیں کی ہے بلکہ عزیزوں اور دوستوں کو غیرت اور شرم دلانے کے لیے کی ہے"[۱۹]، اس نظم کا بنیادی مقصد تمہید کے اس شعر میں مضمر ہے:

کل کون تھے آج کیا ہو گئے تم
ابھی جاگتے تھے ابھی سو گئے تم[۲۰]

دراصل یہی مسدس حالی کا "بنیادی رجحان" ہے، جو درجہ بالا شعر میں ظاہر ہوا ہے، اور جو مسدس حالی کے حصۂ ماضی (کل کون تھے) اور حصۂ حال (آج کیا ہو گئے) میں پھیلا ہوا ہے۔ تمہیدی بندوں کے بعد حالی نے نبی کریم کی بعثت سے قبل عرب کی اخلاقی، معاشرتی، مذہبی اور سماجی زبوں حالی کا نقشہ بڑے ہی موثر ڈھنگ سے پیش کیا ہے اور مسلمانوں کو اس بات کا احساس دلایا ہے کہ جب اہل عرب کی تباہی اور بربادی حد سے تجاوز کر گئی تو خدائے تعالیٰ کی رحمت جوش میں آئی، اور اس نے اپنی مخلوق کو گمراہی اور ضلالت سے

بچانے کے لیے وہ پیشین گوئی پوری کی جس کی شہادت انبیائے سابقین دیتے چلے آئے تھے، یعنی اُس مقدس ترین ہستی کو جو فقیروں کا ملجا اور یتیموں کا والی ہے تمام عالم کے لیے رحمت بنا کر بھیجا، جس نے اپنی سیرت اور کردار سے عرب کی کایا پلٹ دی۔ ان میں سب سے پہلے اس ہستی نے توحید کی شمع روشن کی اور پھر انھیں وحدانیت کا سبق پڑھایا اور جب مسلمانوں میں تعلیم توحید کی مدح سرایت کر گئی تو پھر انھیں آداب معیشت سکھائے، وقت اور فرصت کی قدر و قیمت کا احساس دلایا، علم کی طرف انھیں راغب کیا، نیکیوں کی طرف بُلایا، بداعمالیوں سے روکا، پرہیزگاری کا درس دیا اور ان کے اخلاق کو سنوارا یعنی کہ "اسلام کے رُخِ روشن پر زمانے کے تعصبات، مخالفوں کی غلط بیانی اور خود مسلمانوں کی بے راہ روی کی وجہ سے جو پردہ پڑ گیا تھا، حالی نے اُس پردے کو اٹھا کر دکھایا کہ اسلام ایک مذہب امن ہے جو دنیا میں سلوک اور محبت کی حکومت قائم کرنے آیا تھا، اسلام کا مقصد قوموں اور جماعتوں کے اختلاف کو مٹانا اور ان میں ایک عالمگیر اخوت قائم کرنا تھا.... اسی کی برکت سے مسلمانوں نے دنیائے فکر و عمل کو مسخر کر لیا تھا۔"[۲۱] حالی مزید لکھتے ہیں کہ نبیٔ برحق کی تعلیمات کا ایسا اثر ہوا کہ اُن کی رحلت کے بعد مسلمانوں نے ساری دنیا میں امن و مساوات کا پرچم لہرایا۔ قیصر و کسریٰ کے ایوانوں میں اذانوں کی صدائے بازگشت سُنائی دینے لگی، علاوہ ازیں انھوں نے علوم و فنون کے ایسے دریا بہائے کہ دنیا نے ان سے کسبِ فیض کیا روئے زمین کے کونے کونے میں مسلمانوں نے اپنی فتوحات کے نقوش چھوڑے، اندلس، غرناطہ، بلنسیہ، بطلیوس اور قرطبہ میں مسلمانوں کے قصرِ شاہی اور آثار الصنادید سے آج بھی مسلمانوں کی گذشتہ شان و شوکت ٹپکتی ہے۔ حالی مسلمانوں کی علمی ترقیات کے ذیل میں مزید لکھتے ہیں کہ انھوں نے علم ہیئت، علم طب، علم کیمیا، علم ہندسہ، ریاضی، تجارت اور فلاحت میں بھی ارتقاء کے ایسے مدارج طے کیے جن کی نظیر تاریخ دوبارہ پیش نہیں کر سکی مثلاً ترقیِ مسلمانان کے درجہ ذیل بند اس ضمن میں ملاحظہ ہوں:

لیے علم و فن ان سے نصرانیوں نے   کیا کسب اخلاق روحانیوں نے
ادب ان سے سیکھا صفاہانیوں نے   کہا بڑھ کے لبیک یزدانیوں نے

ہر اک دل سے رشتہ جہالت کا توڑا
کوئی گھر نہ دنیا میں تاریک چھوڑا

ارسطو کے مُردہ فنوں کو جِلایا — فلاطوں کو پھر زندہ کر کے دکھایا
ہر اک شہر و قریہ کو یوناں بنایا — مزا علم و حکمت کا سب کو چکھایا

کیا برطرف پردہ چشمِ جہاں سے
جگایا زمانے کو خوابِ گراں سے [22]

ہر اک میکدے سے بھرا جا کے ساغر — ہر اک گھاٹ سے آئے سیراب ہو کر
گرے مثلِ پروانہ ہر روشنی پر — گرہ میں لیا باندھ حکمِ پیمبرؐ

کہ حکمت کو اک گم شدہ لال سمجھو
جہاں پاؤ اپنا اسے مال سمجھو [23]

ہر اک علم کے فن کے جویا ہوئے وہ — ہر اک کام میں سب سے بالا ہوئے وہ
فلاحت میں بے مثل و یکتا ہوئے وہ — سیاحت میں مشہورِ دنیا ہوئے وہ

ہر اک ملک میں ان کی پھیلی امارت
ہر اک قوم نے ان سے سیکھی تجارت [24]

کیا جا کے آباد ہر مُلک ویراں — مہیا کیے سب کی راحت کے ساماں
خطرناک تھے جو پہاڑ اور بیاباں — انھیں کر دیا رشکِ صحنِ گلستاں

بہار اب جو دنیا میں آئی ہوئی ہے
یہ سب پود انہی کی لگائی ہوئی ہے [25]

یہ ہموار سڑکیں یہ راہیں مصفّا — دو طرفہ برابر درختوں کا سایا
نشاں جا بجا میل و فرسنگ کے برپا — سرِ راہ کنویں اور سرائیں مہیا

انہی کے ہیں سب نے یہ چربے اُتارے
اسی قافلے کے نشاں ہیں یہ سارے [26]

نہیں اس طبق پر کوئی بر اعظم | نہ ہوں جس میں ان کی عمارات محکم
عرب، ہند، مصر، اندلس، شام و یلم | بناؤں سے ہے ان کی معمور عالم

سرِ کوہِ آدم سے تا کوہِ بیضا
ملے گا جہاں جاؤ گے کھوج ان کا[۲۷]

ہوا اندلس ان سے گلزار یکسر | جہاں ان کے آثار باقی ہیں اکثر
جو چاہے کوئی دیکھ لے آج جاکر | یہ ہے بیت حمرا کی گویا زباں پر

کہ تھے آلِ عدناں سے میرے بانی
میں ہوں اس زمین عرب کی نشانی[۲۸]

سُنے گوشِ عبرت سے گر جا کے انساں | تو واں ذرّہ ذرّہ یہ کرتا ہے اعلاں
کہ تھا جن دنوں مہرِ اسلام تاباں | ہُوا یاں کی تھی زندگی بخش دوراں

پڑی خاک اتھینز میں جا یہیں سے
ہوا زندہ پھر نام یوناں یہیں سے[۲۹]

دراصل حالی نے مسدّس میں تاریخِ اسلام کا جو شاہنامہ پیش کیا ہے وہ ایک ایسا سنگِ بنیاد تھا جس پر بعد میں اقبال نے "شکوہ" جیسی عمارت تعمیر کی۔ حالی نے تاریخِ اسلام کے ذریعے سے مسلمانوں کو ان کی گذشتہ عظمت کا احساس دلایا' تاکہ وہ پھر اپنے سنہری ماضی کے تار و پود سے دوبارہ اپنے لیے ایک خوبصورت مستقبل کی جدو جہد کریں۔ مسدّس حالی کے مذکورہ حصّہ (ماضی) کے متعلق معین احسن جذبی کا یہ قول دُرست معلوم ہوتا ہے:

"اس میں شک نہیں کہ مسدّس میں سر سیّد کے خیالات کا پرتو ملتا ہے' لیکن ہمیں یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ یہ سرسیّد کے ایما اور تحریک پر لکھی گئی۔ اس میں اگر سرسیّد کا عکس نہ آتا تو حیرت کی بات تھی۔ اس کے باوجود اس طویل نظم میں اسلام کے

کے عروج و زوال کی تصویریں حالی کے اپنے مطالعے اور مشاہدے
کا نتیجہ ہیں"۔[۳۰]

حالی نظم کے اس حصہ (ماضی) کے اختتام پر بعض یورپین مورخین کا حوالہ دیتے ہوئے یہ درج کرتے ہیں کہ دُنیا کی دیگر ترقی یافتہ قوموں کے فضل و کمال کا سرچشمہ عرب یعنی 'مسلمان' تھے، اس حصے کا اختتامیہ بند یہ ہے:

ہوا گو کہ پامال بستاں عرب کا	مگر اک جہاں ہے غزل خواں عرب کا
ہر اک کر گیا سب کو باراں عرب کا	سپید و سیہ پر ہے احساں عرب کا

وہ قومیں جو ہیں آج سرتاج سب کی
کنوڈی رہیں گی ہمیشہ عرب کی[۳۱]

مسدس حالی کا حصۂ 'ماضی' یہیں پر اختتام پذیر ہوتا ہے۔ اس کے بعد مسدس کے دوسرے حصے یعنی 'حال' کا آغاز ہوتا ہے، نظم کا یہ حصہ مجموعی طور پر ۱۹۲ بندوں پر مشتمل ہے، جو مسدس حالی کے حصۂ 'ماضی' سے زیادہ طویل ہے۔ حالی نے اس حصے سے متعلق بندوں کو درج ذیل عنوانات سے مزین کیا ہے:

تنزل اہل اسلام، تمثیلِ اقوام عمل، تمثیلِ ملّتِ اسلامیہ، خطاب بسوئے قوم، سرتسلط اہلِ اسلام، محکوم قومیں، مسلمانانِ ہندوستان، تضییع اوقات، اہلِ یورپ کا ضبطِ اوقات، ہندوؤں کی معزز قومیں، زمانے کی پیروی، خرابی قوم کے آثار، افلاس، دریوزہ گری، امیروں کے مصاحب، ذی مقدس مسلمان، محبت خلق اللہ، اہل یورپ کی ہمدردی، ہمدردی کا نتیجہ، ہمت والے مسلمان، دولت مند، دین اسلام کی حالت، قحط اہل اللہ، قحط علمائے دین، قحط کتب دینیہ، مدعیانِ علم، مدعیان درویشی، علمائے زماں، تعلید، محال پسندی، شرک اور دعوئ توحید، تعصب، تالیف اہلِ اسلام، تفرق تعصب، فرض اہلِ اسلام، نتیجۂ تفرقہ، ثمرۂ اتفاق، اخلاق اہل اسلام، غیبت، حسد و تکبر، کور باطنی، خبثِ نفس، فتنہ انگیزی، بدنامی و رسوائی، خوشامد، کذب و مبالغہ، خود پسندی، خلفاء کی انصاف پسندی، فقدانِ علوم دنیوی، حکمت و فلسفہ، طب، شاعری، اشعارِ عرب کے نتائج، شرفاء کی اولاد، تعلیمیافتہ مسلمان،

ت اور برکاتِ حکومت وغیرہ۔
حالی مسدس کے پہلے حصّے یعنی 'ماضی' میں عروجِ اسلام کی تصویر پیش کرنے
بعد نظم کے دوسرے حصّے میں مُسلمانوں کی اقتصادی، اخلاقی، مذہبی اور تہذیبی پسماندگی
اسباب وعلل پر روشنی ڈالتے ہیں جس کا احساس انھیں علی گڑھ تحریک کے زیرِ اثر ہوا
اکہ قوم وملّت کی حالت تباہ ہے، عزیز ذلیل وخوار ہو رہے ہیں، شرفار برباد ہو چکے
، اور بہت سے بربادی کے دہانے پر ہیں، علوم وفنون سب قوم میں سے اُٹھتے جا رہے
، غربت وافلاس گھروں پر طاری ہے، رئیس وروسار جو مسلمانوں کی امداد اور تعاون
سکتے تھے، وہ اس فرض سے غافل ہو چکے ہیں۔ علاوہ اس کے علمائے دین پیر ومشائخ جو
لمانوں کی اصلاح کے ذمّے دار ہیں، زمانے کی ضرورتوں اور تقاضوں سے نابلد ہیں۔ اخلاق
رین پامال ہو چکی ہیں۔ حالی نے ان تمام احساسات کی عکاسی مسدس کے اس حصّے میں
ہے۔ درحقیقت اس اعتبار سے مسدس حالی کا یہی دوسرا حصّہ 'حال' علی گڑھ تحریک
ا ترجمان اور سرسیّد کے خیالات کا عکاس ہے۔
حالی کے خیال میں مسلمانوں کی زبوں حالی کا اصل سبب اہل اللہ، علمائے دین
ور دینی علوم کا قحط ہے، البتہ کچھ نام نہاد علمار اور درویش موجود ہیں، جن کا مقصد صرف
تحصیلِ دولت ہے۔ ان علمار کو دین ومذہب اور ملّتِ اسلامیہ سے کوئی سروکار نہیں
ہے۔ یہاں ہمیں حالی کا نقطۂ نظر سرسیّد سے مختلف نظر آتا ہے کیوں کہ سرسیّد کے
اں مغربی رجحانات ہی اصل منزل ہیں اور وہ مسلمانوں کو ایک خاص سانچے میں
ڈھالنا چاہتے ہیں۔ لیکن حالی مسلمانوں کے زوال کی اصل وجہ اسلام کی خالص
قدریں قبول کرنے سے گریز بتاتے ہیں اور اس کی تکمیل کے لیے جہاں انھوں نے ماضی کی
تصویریں عبرت کے لیے پیش کی ہیں وہاں بعض اوقات طنز ومزاح کے استعمال سے بھی گریز
نہیں کیا ہے۔[۱۴] مثلاً :

بڑھے جس سے نفرت وہ تحریر کرنی	جگر جس سے شق ہو وہ تقریر کرنی
گنہ گار بندوں کی تحقیر کرنی	مسلمان بھائی کی تکفیر کرنی

یہ ہے عالموں کا ہمارے طریقہ
یہ ہے ہادیوں کا ہمارے طریقہ

کبھی جھاگ پر جھاگ ہیں منہ پہ لاتے — کبھی وہ گلے کی رگیں ہیں پھلاتے
کبھی مارنے کو عصا ہیں دکھاتے — کبھی خوک اور سگ ہیں اس کو بناتے

ستوں (چشم بددور) ہیں آپ دیں کے
نمونہ ہیں خلقِ رسولِ امیں کے [۳۳]

تو ہے شرط وہ قوم کا ہو مسلماں — جو چاہے کہ خوش ان سے مل کر ہو انساں
تشرع میں اس کے نہ ہو کوئی نقصاں — نشاں سجدے کا ہو جبیں پر نمایاں

لبیں بڑھ رہی ہوں نہ داڑھی چڑھی ہو
ازار اپنی حد سے نہ آگے بڑھی ہو [۳۴]

ڈاکٹر وزیر آغا کے خیال میں حالی نے اپنی زوال آمادہ تہذیب کو بے نقاب ضرور کیا ہے لیکن اس ضمن میں انھوں نے اسلامی تہذیب کا مغربی تہذیب سے تقابل نہیں کیا، جیسا کہ سرسیّد اسکول کے بعض لکھنے والوں نے کیا ہے، بلکہ حالی نے اپنی تہذیب کا موازنہ اسلام کے عہدِ زرّیں سے کیا ہے۔ چنانچہ یہ کہنے میں کوئی تامل نہیں کہ دوسروں کی بہ نسبت حالی اپنے مشن میں زیادہ کامیاب نظر آتے ہیں۔ سرسیّد نے دینِ اسلام کو عقل و سائنس کے پیرہن میں پیش کر کے مسلمانوں کو سائنسی ترقیات کی دعوت دی تھی جب کہ حالی نے مسدس میں "الدین یُسراً" کی صدا بلند کر کے مسلمانوں پر یہ بات ثابت کی ہے کہ اُن کا مذہب کسی طرح بھی دنیاوی ترقیات میں مانع نہیں ہے، وہ دین اور شریعت کی پابندی کرتے ہوئے بھی ترقی کے میدان میں آگے آسکتے ہیں۔ یہیں یہاں بھی حالی کا نظریہ سرسیّد سے مختلف نظر آتا ہے مثلاً یہ بند ملاحظہ فرمائیں :

شریعت کے احکام تھے وہ گوارا — کہ شیدا تھے ان پر یہود و نصارا
گواہ ان کی نرمی کا قرآں ہے سارا — خود الدین یُسراً نبیؐ نے پکارا

مگر یاں لیا ایسا دشوار ان کو
کہ مومن سمجھنے لگے بار ان کو[۳۵]

نہ کی ان کی اخلاق میں رہنمائی — نہ باطن میں کی ان کے پیدا صفائی
یہ احکام ظاہر کی لے یہ بڑھائی — کہ ہوتی نہیں ان سے دم بھر رہائی

وہ دیں جو کہ چشمہ تھا خلقِ نکو کا
کیا اس کو بالوعہ غسل و وضو کا[۳۶]

"الدین یُسراً" کے عنوان سے حالی نے ایک مضمون بھی سپردِ قلم کیا ہے جو مقالاتِ حالی حصہ اول میں شامل ہے۔ اس مضمون میں بھی حالی نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ اسلام کسی بھی طرح دنیاوی ترقیات میں رکاوٹ پیدا نہیں کرتا ہے، بلکہ یہ ایک ایسا مذہب ہے جو ترقی کے لیے انسان کو آمادہ کرتا ہے۔

حالی مُسلمانوں میں پیدا شدہ بُرائیوں مثلاً تعصب، غیبت، حسد و تکبر، خبثِ نفس، فتنہ انگیزی اور خوشامد کو مسلمانوں کی اخلاقی پستی کا موجب قرار دیتے ہیں، اور ہمسایہ قوموں کے عروج اور رفتارِ ترقی کا احساس دلاکر مُسلمانوں کو ان بُرائیوں سے روکنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مسدس حالی کے اس حصّے (حال) کے اختتام پر 'برکاتِ حکومت' نیز تجارت کے وسائل، ریل، ڈاک اور تار کی بھرپور تعریف کرکے حالی مُسلمانوں کے دلوں سے اس باغیانہ جذبے کو ختم کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جس نے انھیں حکومت سے متنفر کر رکھا تھا۔ کیوں کہ حالی کے خیال میں مُسلمانوں کو بھی اس صنعتی ترقی میں آگے بڑھنا چاہیے اور حکومت کی طرف سے دی گئی سہولتوں سے فائدہ اُٹھانا چاہیے۔ شاعر کے لفظوں میں ملاحظہ ہو:

حکومت نے آزادیاں تم کو دی ہیں — ترقی کی راہیں سراسر کھُلی ہیں
صدائیں یہ ہر سمت سے آرہی ہیں — کہ راجا سے پرجا تلک سب سُکھی ہیں

تسلّط ہے ملکوں میں امن و اماں کا
نہیں بند رستہ کسی کارواں کا[۳۷]

کھلی ہیں سفر اور تجارت کی راہیں ٭ نہیں بند صنعت کی حرفت کی راہیں
جو روشن ہیں تحصیلِ حکمت کی راہیں تو ہموار ہیں کسب و دولت کی راہیں

نہ گھر میں غنیم اور دشمن کا کھٹکا
نہ باہر ہے قزاق و رہزن کا کھٹکا

کرو قدر اس امن و آزادگی کی کہ ہے صاف ہر سمت راہِ ترقی
ہر اک راہرو کا زمانہ ہے ساتھی یہ ہر سو سے آواز پیہم ہے آتی

کہ دشمن کا خطرہ نہ رہزن کا ڈر ہے
نکل جاؤ رستہ ابھی بے خطر ہے [۳۸]

مسدس حالی کے ان اشعار سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہاں حالی سرسید کی طرح مفاہمت پسند ہیں اور 'مصلحتِ وقت' سے کام لے رہے ہیں۔ اس لحاظ سے ہمیں یہاں حالی کے سیاسی شعور کا بھی اندازہ ہوتا ہے اور درحقیقت حالی کا یہ سیاسی شعور سرسید کی علی گڑھ تحریک سے مستعار ہے۔ مسدسِ حالی کے درج بالا اشعار سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ حالی 'برکاتِ حکومت' بیان کر کے مسلمانوں کو رفتارِ زمانہ کا احساس دلاتے ہیں' اور اس کے علاوہ حکومت کی سہولیات کی تعریف بھی بیان کرتے ہیں تاکہ حکام کے دلوں میں مسلمانوں کے لیے جگہ پیدا ہو سکے۔ انہی اشعار پر مسدسِ حالی کے مذکورہ حصے (حال) کا اختتام ہوتا ہے۔ اس حصے کا آخری بند یہ ہے :

وہی ایک ہے جس کو دائم بقا ہے جہاں کی وراثت اسی کو سزا ہے
سوا اس کے انجام سب کا فنا ہے نہ کوئی رہے گا نہ کوئی رہا ہے

مسافر یہاں ہیں فقیر اور غنی سب
غلام اور آزاد ہیں رفتنی سب [۳۹]

چونکہ مسدسِ حالی کے دوسرے حصے (حال) میں شاعر نے "مسلمانوں کی خرابیاں چن چن کر بیان کی تھیں اور زبان سے تیغ و سناں کا کام لیا تھا۔۔۔ مگر یہ اسلوب جس قدر غیرت دلانے والا تھا اسی قدر مایوس کن بھی تھا۔" [۴۰] اس لیے حالی کو خود بھی مسدس کے

اس سقم کا احساس ہوا، اور اس کے علاوہ بعض احباب نے بھی حالی کو تحریک دلائی کہ نظم کا اختتام 'رجائیت' پر ہونا چاہیے تھا لہٰذا احباب کے اسی مشورے کے مطابق حالی نے "مقتضائے حال" کے موافق اصل مسدس (یعنی اشاعتِ اوّل) کے آخر میں "ضمیمہ" شامل کیا تاکہ اس کی شمولیت قارئین کے لیے حوصلہ افزا ثابت ہو اور مسلمانوں کی مایوسی کا طلسم ٹوٹ جائے۔ کیوں کہ حالی کو اس بات کا بھی یقین تھا کہ "انھوں نے ایک ایسی قوم کو مخاطب کیا ہے، جو بے راہ ہے پر گمراہ نہیں ہے، وہ رستے سے بھٹکی ہوئی ہے مگر راستے کی تلاش میں ہے۔ . . اس کے قویٰ مضمحل ضرور ہو گئے ہیں مگر زائل نہیں ہوئے ہیں، ان کے جوہر مٹ گئے ہیں مگر جلا سے پھر نمودار ہو سکتے ہیں۔ ان کے عیبوں میں خوبیاں بھی پوشیدہ ہیں اور ان کے خاکستر میں چنگاریاں بھی ہیں مگر دبی ہوئی ہیں"[۱]۔ چنانچہ قوم سے حالی کی انہی توقعات نے ان سے "ضمیمہ" لکھوایا، جو مسدس کے تیسرے ایڈیشن کے ساتھ (۱۳۰۳ھ مطابق ۱۸۸۶ء) ملحق کیا گیا۔ اس کا تفصیلی ذکر گذشتہ صفحات میں آچکا ہے۔

حالی نے مسدس کے تیسرے حصے یعنی 'ضمیمہ' سے متعلق بندوں کو بھی مختلف عنوانات سے آراستہ کیا ہے۔ مسدسِ حالی کا یہ حصہ یعنی 'ضمیمہ' ۱۶۲ بندوں پر مشتمل ہے، اور اس میں شاعر نے جو عنوانات قائم کیے ہیں وہ درج ذیل ہیں :

امید غیرتِ قومی، امکانِ ترقی، آغازِ ترقی، اقبال مندی کیا چیز ہے، محنت پسندی، کاہلی، مذمتِ کاہلی، شرافتِ محنت، غم خواری بنی نوعِ انسان، رغبتِ علوم وفنون، فضیلتِ علم، علومِ جدیدہ کے نتائج، ہمتِ مرداں، زمانہ گذشتہ میں تعلیمی کوششیں، دارالعلوم اسلامیہ، اپنی تعلیم آپ، تعلیم سے بے توجہی کا نتیجہ، ترغیب علوم وفنون، ذی علموں کی قدر دانی اور متفقہ کوشش وغیرہ۔

اس 'ضمیمہ' کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ حالی نے مسلمانوں کو امید و یقین، حرکت و عمل اور عزم و حوصلہ قائم رکھنے کی تلقین کی ہے، کیوں کہ قوم میں ابھی احساسِ زیاں باقی ہے۔ اس میں خودداری، غیرت و حمیت، آن بان، ہمدردی و غم گساری اور اخوت کے جذبات فنا نہیں ہوئے ہیں، اس لیے اگر وہ ذرا عزم و حوصلے سے کام لیتے تو از سرِ نو یہ اپنی کھوئی

ہوئی 'عظمت' شان و شوکت اور وقار کو حاصل کر سکتی ہے۔ یعنی "ذرا نم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساقی"۔ چنانچہ حالی کہتے ہیں۔

بہت ہیں ابھی جن میں غیرت ہے باقی | دلیری نہیں پر حمیت ہے باقی
فقیری میں بھی بوئے ثروت ہے باقی | تہی دست ہیں پر مروّت ہے باقی

مٹے پھر بھی پندارِ ہستی وہی ہے
مکاں گرم ہے آگ گو بجھ گئی ہے[۱۲]

سمجھتے ہیں عزّت کو دولت سے بہتر | فقیری کو ذلّت کی شہرت سے بہتر
گلیم قناعت کو ثروت سے بہتر | انھیں موت ہے بارِ منت سے بہتر

سر ان کا نہیں در بدر جھکنے والا
وہ خود پست ہیں پر نگاہیں ہیں بالا

یہ سچ ہے کہ ہے قوم میں قحطِ انساں | نہیں قوم کے پر سب افراد یکساں
سفال و خزف کے ہیں انبار گریاں | جواہر کے ٹکڑے بھی ہیں اس میں پنہاں

چھپے سنگ ریزوں میں گوہر بھی ہیں کچھ
ملے ریت میں ریزۂ زر بھی ہیں کچھ[۱۳]

ان اشعار کے بعد حالی قوم پر چھائی ہوئی کاہلی کی سخت مذمّت کرتے ہیں، اور از سرِ نو قوم کو کوشش و محنت اور تحصیلِ علوم و فنون کی رغبت دلاتے ہیں، کیوں کہ حالی کے خیال میں کسی بھی قوم کی ترقی کے لیے یہ چیزیں نہایت ضروری ہیں۔ اسی لیے حالی علی گڑھ تحریک کے زیرِ اثر مسلمانوں کو بھی تعلیم کی طرف متوجہ کرتے ہیں، کیوں کہ ان کے خیال میں تعلیم کا فقدان ہی درحقیقت مسلمانوں کے لیے ذلّت اور نکبت کا موجب ہے۔

جنھوں نے کہ تعلیم کی قدر و قیمت | نہ جانی مسلّط ہوئی ان پہ ذلّت
ملوک اور سلاطیں نے کھوئی حکومت | گھرانوں پہ چھائی امیروں کے نکبت

رہے خاندانی نہ عزت کے قابل
ہوئے سارے دعوے شرافت کے باطل[۱۴]

مسدس کے اس تیسرے حصے 'ضمیمہ' کے اختتام پر حالی بارگاہِ خداوندی میں یوں دُعا کرتے ہیں اور اسی دُعائیہ بند کے ساتھ نظم کے 'ضمیمہ' کا اختتام ہوا ہے۔

طفیل اس کا اور اس کی عزّت کا یارب　　پکڑ ہاتھ جلد اس کی امت کا یارب
اک ابر اس پہ بھیج اپنی رحمت کا یارب　　غبار اس سے جو دھوئے ذلت کا یارب
کہ ملت کو ہے ننگ ہستی سے اس کی
ہوا پست اسلام پستی سے اس کی[۴۵]

حالی نے 'ضمیمہ' کے اختتام پر ۶۳ اشعار پر مشتمل بارگاہِ رسالت مآب میں ایک 'التجا' بھی پیش کی ہے، حالی نے اس 'التجا' کو 'عرضِ حال' کا نام دیا ہے، یہ 'التجا' غزل کی ہیئت میں ہے۔ اس میں حالی نے بارگاہِ رسولؐ میں مسلمانوں کی زبوں حالی بیان کی ہے، اور رحمتِ عالم سے امداد کی التجا کی ہے۔ مسدسِ حالی کے یہ اشعار یعنی عرضِ حال، اس بات کا ثبوت فراہم کرتے ہیں کہ حالی کے دل میں قوم کے درد کے ساتھ نسبتِ رسولؐ بھی کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی ہے مثلاً چند اشعار دیکھیے:

اے خاصۂ خاصانِ رُسل وقتِ دُعا ہے
اُمّت پہ تری آکے عجب وقت پڑا ہے
جو دین بڑی شان سے نکلا تھا وطن سے
پردیس میں وہ آج غریب الغربا ہے[۴۶]

'ضمیمہ' کا اختتام اس شعر پر ہوا ہے:

ہے یہ بھی خبر تجھ کو کہ ہے کون مخاطب
یاں جنبشِ لب خارج از آہنگِ خطا ہے

مسدسِ حالی کے اس موضوعاتی مطالعے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ ایک صور تھا جسے مسلمانوں کے لیے حالی سے پھنکوایا گیا اور جس کی سحر آفرینی سے قوم میں بیداری پیدا ہوئی' اسے اپنے امراض کا صحیح علم ہوا۔ دوسرے لفظوں میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ "مسدس نے قوم میں بیداری کا پیغام اس حلقے تک پہنچا دیا۔ جہاں علی گڑھ کالج یا ایجوکیشنل کانفرنس

کی رسائی نہ تھی۔ ان دونوں کا حلقہ تعلیم یافتہ طبقے تک محدود تھا' لیکن 'مسدس حالی' کے سیدھے سادے خیالات جتنے خواص کو مرغوب تھے' اتنے ہی عوام کو عزیز تھے' بہت سے لوگ علی گڑھ کالج کے مخالف بھی تھے۔ لیکن 'مسدس' سے مخالفت کون کرتا۔ یہ کسی نئے مذہب کا پرچار نہ تھا۔ اس میں شہد کے ساتھ سرکہ نہ ملایا گیا تھا۔ حالی کے آنسو خاص آب حیات کے چھینٹے تھے۔ دل سے نکلے ہوئے' درد سے بھرے ہوئے۔ کون ایسا سنگدل تھا جو ان کی قدر نہ کرتا اور انھیں زمین پر پامال ہونے دیتا؟" حالانکہ بقول حالی یہ ایک "اُبالی کھچڑی اور بے مزہ سالن" تھا لیکن میرے خیال میں یہ ابالی کھچڑی اور بے مزہ سالن ہی مسلمانوں کے لیے ایسا مقوی ثابت ہوا کہ جس سے ان کے قویٰ میں تازگی اور توانائی اور قوتِ عمل پیدا ہوئی۔

مسدسِ حالی کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ حالی نے اس میں ایسی زبان استعمال کی ہے' جو عام فہم ہے اور اس کے علاوہ میلے ٹھیلوں' گلی کوچوں اور چوپالوں کی زبان ہے۔ حالی نے ایسے لفظوں اور محاورات کا انتخاب کیا ہے جو ہماری گنگا جمنی تہذیب کا خاصہ ہیں' ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے کہ زمین سے چنے گئے ہیں۔ اس لیے یہ کہنے میں کوئی تامل نہیں کہ مسدس حالی کی زبان و بیان میں ایک عوامیت اور ارضیت موجود ہے۔ چنانچہ اس اعتبار سے حالی بھی ہمیں ایک عوامی شاعر نظر آتے ہیں' حالانکہ ان سے پہلے دکنی شعرا اور پھر نظیر اکبرآبادی کی شاعری میں بھی عوامیت پائی جاتی ہے۔ لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ نظیر کے یہاں کوئی مقصدیت اور افادیت موجود نہیں ہے جب کہ 'مسدس حالی' میں ہمیں عوامیت کے ساتھ ساتھ مقصدیت کی ترسیل بھی نظر آتی ہے اور غالباً اسی لیے مسدس حالی کو اُردو شاعری میں پہلی طویل قومی نظم کہا جاتا ہے۔ یہاں اس کی زبان و بیان اور محاورات سے متعلق چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

کنیز اور بانو تھیں آپس میں ایسی
زمانے میں ماں جائی بہنیں ہوں جیسی

نہ بھگوان کا دھیان تھا گیانیوں میں

زمیں دوکھ بن پھول پھسل ریت پربت

پہننے کو کپڑا نہ کھانے کو روٹی
جو تدبیر اُلٹی تو تقدیر کھوٹی

چھٹی بیاہ ہیں کرتے لاکھوں کے ساماں

وہ تیلی کے کچھ بیل سے کم نہیں ہیں
پھرے عمر بھر اور جہاں تھے وہیں ہیں

شریفوں کی اولاد بے تربیت ہے   تباہ ان کی حالت بری ان کی گت ہے
کسی کو کبوتر اڑانے کی لت ہے   کسی کو بٹیریں لڑانے کی دھت ہے
چرس اور گانجے پہ شیدا ہے کوئی
مدک اور چنڈو کا رسیا ہے کوئی

کمینوں کے جرگے میں عمریں گنوائیں
انھیں گالیاں دینی اور آپ کھائیں

مسدس سے اس طرح کی بہت سی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ نثر و نظم میں تاثیر پیدا کرنے کے لیے محاورات بھی لوازمات میں شامل ہیں، جو ادبی زبان کو عوام الناس سے قریب تر کر دیتے ہیں۔ مسدس حالی میں بھی ایسے ہی سادہ اور سلیس محاورات کا حالی نے استعمال کیا ہے جو عام بول چال کے ہیں مثلاً بات پر اڑنا، ترانا بھرنا، جی چھڑانا، جی چرانا، جی سے گزرنا،

خاک اڑانا، دلُ اکھڑنا، دل اُمڈنا، کان دھر کر سننا، منہ خاک ہونا اور ناک بھوں چڑھانا وغیرہ
ان کے علاوہ مسدس حالی میں ایسے الفاظ بھی موجود ہیں جن سے صوتی (Phonetic)
آہنگ بھی پیدا ہوتا ہے، خاص طور سے جب حالی مسلمانوں کے دلوں میں جوش و خروش
پیدا کرنا چاہتے ہیں، تو ایسے ہی تلمیحاتی الفاظ لاتے ہیں جن کو پڑھ کر قاری کے دل میں جوش و
خروش کے جذبات برانگیختہ ہوتے ہیں۔ یہاں ہمیں حالی کی بالغ نظری کی داد دینی چاہیے کہ
وہ اپنے قارئین کی نفسیات سے پوری طرح واقف ہیں۔ مثلاً طلوعِ اسلام، مسلمانوں کی فتوحات،
خلافتِ اندلس، خلافت بغداد اور مسلمانوں کی ترقیات کے ذیل میں اکثر مقامات ایسے پُرآہنگ
الفاظ کا استعمال کیا ہے مثلاً دشت و در، سیر و سفر، خواب گراں، چشم جہاں، کرّ و فر، متاعِ
دوراں، بستانِ عرب، بارانِ شبنم، لمعۂ افگن اور اقتضائے عالم وغیرہ۔ یہاں بحیثیت
مجموعی یہ کہنا بے جا نہیں کہ حالی نے 'مقدمۂ شعر و شاعری' میں اچھے شعر کے لیے جوش، اصلیت،
اور سادگی کا جو پیمانہ مقرر کیا ہے۔ خود حالی کے اپنے اس پیمانے پر مسدس حالی پورا اُترتا
ہے، چنانچہ انہی گوناگوں خصوصیات کی وجہ سے اس نظم کو قبول عام کا درجہ حاصل
ہوا ہے۔ ◆◆

حواشی

۱، ۲۔ مقالاتِ حالی (حصہ اوّل) ص ۲۶۶ - ۲۶۰

۳۔ یادگارِ حالی، ص ۷۳، صالحہ عابد حسین

۴۔ مسدس حالی، ص ۱۱

۵۔ ایضاً، ص ۱۱ - ۱۲

۶۔ ایضاً، ص ۱۳ (دیباچہ)

۷۔ تذکرۂ حالی، ص ۹۰

۸۔ ایضاً، ص ۹۷ - ۹۸

۹ خطوط سرسید، ص ۱۹۷، مرتبہ: راس مسعود، نظامی پریس، بدایوں، ۱۹۲۴ء

۱۰ تذکرۂ حالی، ص ۱۲۸

۱۱ مکتوبات سرسید، ص ۳۱۲ تا ۳۱۴، اسماعیل پانی پتی، کلب روڈ، لاہور، ۱۹۵۹ء

۱۲ مسدس حالی، ص ۱۴

۱۳ ایضاً، ص ۸۰

۱۴، ۱۵ ایضاً، ص ۸۱

۱۶ ایضاً، ص ۸۴ (دوسرا دیباچہ)

۱۷ ایضاً، ص ۸۶

۱۸ ایضاً، ص ۱۲۰

۱۹ ایضاً، ص ۱۵ (دیباچہ)

۲۰ ایضاً، ص ۱۷

۲۱ حالی نمبر (فروغ اردو)، ص ۶، جون ۱۹۵۹ء

۲۲ مسدس حالی، ص ۳۵

۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶ مسدس حالی ص ۳۶

۲۷ مسدس حالی، ص ۳۸

۲۸ ایضاً، ص ۳۹

۲۹ ایضاً، ص ۴۰

۳۰ حالی کا سیاسی شعور، ص ۱۶، احباب پبلشرز لکھنؤ، ۱۹۵۵ء

۳۱ مسدس حالی، ص ۴۵

۳۲ اُردو ادب میں طنز و مزاح، ص ۱۱۲، وزیر آغا، اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۱۹۸۱ء

۳۳، ۳۴ مسدس حالی، ص ۶۰-۶۱

۳۵ ایضاً ص ۶۱

۳۶ ایضاً، ص ۶۲

۳۷ مسدس حالی، ص ۷۹

۳۸ ایضاً، ص ۸۰

۳۹ ایضاً، ص ۸۱

۴۰ مسدس حالی (دوسرا دیباچہ)، ص ۸۲-۸۳-۸۴

۴۱ ایضاً، ص ۸۳-۸۴

۴۲ ایضاً، ص ۸۸

۴۳ ایضاً، ص ۸۸-۸۹

۴۴ ایضاً، ص ۱۱۵

۴۵ ایضاً، ص ۱۱۹

۴۶ مسدس حالی (عرضِ حال)، ص ۱۲۱

۴۷ موج کوثر ص ۶۶، شیخ محمد اکرام، ادبی دنیا، مٹیا محل، دہلی ۱۹۹۱ء

اُردو صحافت میں مولوی بشیرالدین کا حصّہ

مجیب اشرف

اُردو صحافت کی تاریخ پر تحقیقی کام بہت کم ہوا ہے۔ محمد عتیق صدیقی صاحب نے ۱۸۴۸ء تا ۱۸۵۳ء تک صوبہ شمالی ومغربی کے اخبارات اور مطبوعات کا جائزہ لیا ہے۔ مولانا امداد صابری صاحب نے کئی جلدوں پر مشتمل اُردو صحافت کی تاریخ بڑی جانفشانی سے لکھی ہے۔ یہ کام یقیناً قابلِ قدر ہے۔ اس موضوع پر آیندہ کام کرنے والے یقیناً مستفید ہوں گے۔ مگر صابری صاحب نے چونکہ ایک طویل دور کو اپنی تحقیق اور تلاش کے دائرے میں سمیٹنے کی کوشش کی ہے اس لیے صحافت کے کئی اہم گوشے ابھی تشنہ رہ گئے ہیں۔ ۱۸۳۶ء سے آج تک تقریباً ۱۶۰ سال کے اُردو صحافت کے طلے سفر میں اپنی اپنی نوعیت کے انگنت اخبار اور رسائل منظرِعام پر آئے کچھ صحافیوں نے اخبارات اور رسائل کو اپنے خونِ جگر سے سینچا۔ ایمان داری اور قومی جذبے کے تحت اپنے طرزِ بیان وزبان کا معیار اتنا بلند کیا کہ صحافت کو ادب اور فن کی صف میں لاکھڑا کیا۔ ایسے صحافیوں پر گہرے مطالعے کی ضرورت ہے۔

غدر کے بعد کے چند گنے چُنے صحافیوں میں مولوی بشیرالدین کا شمار بلند پایہ صحافیوں میں کیا جاتا ہے۔ اُن کی بیش بہا خدمات کے پیشِ نظر اُن کا نام اُردو صحافت کی تاریخ میں سنہرے حروف میں لکھنے کے لائق ہے۔ جنھوں نے ایک خاص مقصد کے

تحت بڑی بے باکی اور ایمان داری سے صحافت کے میدان میں مسلسل ۱۷ سال تک
بے مثال خدمات انجام دیں اور اپنے دور میں بے حد شہرت حاصل کی۔ مگر افسوس کہ
آج اُن کے شان دار کارناموں سے بہت کم لوگ واقف ہیں۔ مولانا صابری نے اُن
کے اخبار البشیر کا مختصر طور پر تذکرہ تو کیا ہے۔ رسالہ ذوالقرنین سے مولوی صاحب
کے مختصر حالاتِ زندگی بھی نقل کیے ہیں۔ مگر اُن کے طرزِ صحافت، مقاصد اور زبان و
بیان کا تفصیلی جائزہ نہیں لیا ہے۔ یہ مضمون بعنوان "اُردو صحافت میں مولوی محمد
بشیر الدین کا حصّہ" اُردو صحافت کی تاریخ کے سیاق و سباق میں مولوی محمد بشیر الدین
کی خدمات کا تعین کرنے کی ایک ادنیٰ کوشش ہے۔

ہندوستان میں جرنلزم کا آغاز اور اہمیت

پندرہویں اور سولہویں صدی عیسوی میں نشاۃ ثانیہ کی تحریک اور بعد کو
سائنس کی اہم ایجادات کی وجہ سے یورپ نے جس تیز رفتاری سے ترقی کی وہ حیرت
انگیز تھی۔ لیکن اِن ایجادات اور نئے نظریات کو عالمگیر پیمانے پر مقبولیت اسی وقت
حاصل ہوسکی جب ترویج و تبلیغ کے وسائل اور خبر رسانی میں بھی انقلاب آیا۔ اور یہ
انقلاب اُس وقت آیا جب جرمنی کے جوہن گٹن برگ نے ۱۴۵۵ء میں پرنٹنگ پریس
ایجاد کیا[۱]۔ اس پرنٹنگ پریس کی مدد سے نئے مفکروں، ادیبوں، شاعروں اور سائنس
دانوں کی تصنیفات زیادہ تعداد اور کم قیمت میں چھپنا شروع ہوگئیں۔ اسی کے ساتھ صحافت کا
پیشہ بھی وجود میں آیا۔ اخبارات اور رسائل کے ذریعے نئے خیالات اور نظریات دور دراز
علاقوں میں عوام النّاس تک پہنچنے لگے۔

اُنیسویں صدی ہندوستان کے لیے نشاۃ ثانیہ کا دور ثابت ہوا۔ اس زمانے
میں برطانیہ کے توسط سے جو تبدیلیاں رونما ہوئیں وہ نئے ہندوستان کا سنگ بنیاد
ثابت ہوئیں۔ جیمس آگسٹس ہکی نے ۱۷۸۰ء میں پہلا انگریزی اخبار بنگال گزٹ جاری
کیا۔ یہ اس کا نجی اخبار تھا۔ کمپنی سرکار سے اس کا کوئی تعلق نہیں تھا۔ وہ پریس

کی آزادی کے اصول کا قائل تھا۔ اکثر کمپنی سرکار کی پالیسیوں پر نکتہ چینی بھی کرتا تھا جس کی وجہ سے اسے جلاوطن بھی کیا گیا۔ ۱۷۸۰ء سے ۱۷۹۳ء تک چھ انگریزی اخبار جاری کیے گئے۔ ان اخباروں سے انگریزی تعلیم یافتہ ہندوستانی بھی وابستہ ہو گئے تھے۔[۲]

اُردو صحافت کا آغاز اور نوعیت

اُنیسویں صدی عیسوی کے وسط تک اُردو زبان کو بھی فروغ حاصل ہو چکا تھا۔ یہ ملی جلی زبان ہندو مسلم خاص و عام سبھی میں بے حد مقبول تھی۔ چنانچہ اس زمانے میں اُردو زبان کے مایہ ناز شاعر مثلاً میر تقی میر، نظیر اکبر آبادی، مومن، ذوق، غالب، داغ، الطاف حسین حالی پیدا ہو چکے تھے۔ ادیبوں میں مولانا محمد حسین آزاد، ڈپٹی نذیر احمد، ذکاء اللہ جیسی عظیم ہستیاں پیدا ہوئیں۔ لہٰذا شعر و شاعری اور ادب کے فروغ کے لیے اخبار اور رسائل کی اہمیت اور بھی زیادہ بڑھ گئی۔ بلکہ یہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا کہ صحافت کا فن، ادب کا لازمی جُزو بن گیا۔ اسی صدی میں معاشرتی اصلاحات اور نئے نظریات کی تبلیغ کے لیے صحافت کو وسیلہ بنایا گیا۔ چنانچہ سرسید احمد خاں مولانا شبلی نعمانی اور مولوی محمد بشیر الدین اپنے دور کے اُن جیّد ادیب صحافیوں میں شمار کیے جاتے ہیں جنھوں نے صحافت کو اپنی اصلاحی تحریکوں کا وسیلہ بنایا اور بالواسطہ طور پر سیاست میں بھی دخل رکھا۔ مولانا محمد علی، مولانا حسرت موہانی اور مولانا ابوالکلام آزاد اور دیگر قومی رہنماؤں نے اپنے اپنے اخبار جاری کیے اور صحافت کے فن کے ذریعے اپنے سیاسی نظریات کی روشنی سے ہندوستان کے اندھیرے دریچوں کو روشن کیا اور آزادی کی تحریک کو پروان چڑھایا۔ مولانا باقر علی، مولوی محمد بشیر الدین، مولانا ظفر علی جیسے آزاد منش صحافیوں نے اپنی راست بازی اور بے باکی سے صحافت کے پیشے کو نئی بلندیاں عطا کیں اور صحافت کی دنیا میں اپنی انمٹ چھاپ چھوڑ گئے۔ ان میں سے مولوی محمد بشیر الدین ایسے صحافی تھے جن کو قدرت نے ۱۸۵۷ء کے بعد صحافت کے ہر دور سے وابستہ رکھا۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ مولوی محمد بشیر الدین حالانکہ بنیادی

طور پر ایک سوشل ریفارمر تھے اور وہ سرسید احمد خاں کی طرح مسلمانوں کی معاشرتی اصلاح کے لیے کوشاں تھے اور انھیں جدید تعلیم کی طرف رجوع کرانا چاہتے تھے۔ لیکن صحافت کے میدان میں کئی اعتبار سے مولوی بشیرالدین کا کوئی ثانی پیدا نہ ہوسکا۔ وہ مسلسل اکہتر سال تک صحافت کے میدان کے مردِ مجاہد بنے رہے اور ایک نڈر، بے باک اور با مقصد صحافی کی حیثیت سے انھوں نے تاریخ میں اپنا اونچا مقام بنایا اور اپنے ہفتہ وار اخبار البشیر کے ذریعے مسلمانوں کی ہر نازک موڑ پر رہنمائی کرتے رہے۔

مقامی زبانوں میں صحافت اور سرکاری پابندیاں

انیسویں صدی عیسوی کی دوسری دہائی تک ہندوستان کی مقامی زبانوں میں بھی اخبار چھپنا شروع ہوگئے تھے۔ سب سے پہلا اخبار دگ درشن بنگالی زبان میں اپریل ۱۸۱۸ء میں جاری کیا گیا۔ گجراتی میں بمبئی کوریئر نکالا گیا۔ ۱۸۲۲ء میں راجہ رام موہن رائے نے کلکتہ سے فارسی زبان میں ایک ہفتہ وار اخبار مراۃ الاخبار جاری کیا۔ ایک دوسرا اخبار فارسی میں جام جہاں نما ۲۸ مارچ ۱۸۲۲ء کو کلکتہ سے ہی جاری کیا گیا۔ اس کا اردو ضمیمہ ۲۹ مارچ ۱۸۲۳ء میں جاری ہوا جو ۱۸۲۸ء تک نکلتا رہا۔ ۱۸۲۲ء ہی میں کلکتہ سے شمس الاخبار فارسی اور اردو میں جاری کیا گیا۔[۳۲]

جب مقامی زبانوں میں اخبار نکلنے لگے تو کمپنی سرکار کو بہت فکر ہوئی۔ کیوں کہ اس کے ذریعے ہندوستانیوں میں قومی شعور اور سیاسی بیداری پیدا ہونے کا خطرہ لاحق تھا۔ اس لیے سرکار نے اخبارات پر پابندیاں عائد کرنا شروع کردیں۔ ۱۵ مارچ ۱۸۲۳ء کو قائم مقام گورنر جنرل مسٹر ایڈم نے ایک قانون کے ذریعے اخبار نکالنے کے لیے سرکار سے لائسنس حاصل کرنا لازمی کردیا۔ راجہ رام موہن رائے نے اس قانون کے خلاف پہلی بار آوازِ احتجاج بلند کی اور سپریم کورٹ میں عرضداشت

ل کی۔ حالانکہ اس عرضداشت کو جج میکناتھن نے رد کردیا لیکن یہ احتجاج قومی
یک کے لیے سنگِ بنیاد ثابت ہوا۔
لارڈ ولیم بنٹنگ کا دور فلاحی اصلاحوں کے لیے مشہور ہوا۔ اسی کے ایک
اتھی چارلس میٹکاف جب ۱۸۳۵ء میں قائم مقام گورنر جنرل مقرر ہوئے تو پریس پر
اند تمام پابندیوں کو ہٹادیا جس کی وجہ سے انھیں گورنرشپ سے ہاتھ دھونا پڑا۔ مگر
قریباً بائیس سال تک ہندوستانی پریس کو آزادی سے پھولنے اور پھلنے کا موقع
ل گیا۔
۱۸۵۷ء میں غدر کے دوران ایک بار پھر اخبارات پر پابندیاں لگادی گئیں،
یکن اخبار جاری رہے۔ البتہ وہی اخبار برقرار رہتے تھے جو برطانوی سرکار کے
خلاف نہ ہوں۔ زیادہ تر اخبار یا تو غیر جانب دار ہوتے تھے یا پھر سرکار کی ہاں میں ہاں
ملاتے تھے اور اگر نکتہ چینی بھی کرتے تھے تو بڑے دبے الفاظ میں کرتے تھے لیکن پھر
بھی سرکار مقامی زبانوں کے اخباروں سے خائف تھی۔ چنانچہ ۱۸۵۷ء کے غدر کے
تجربوں کے ردِ عمل میں ۱۴؍ مارچ ۱۸۷۸ء میں لارڈ لٹن نے ایک ورناکلر ایکٹ پاس کیا جس
کے تحت مقامی زبانوں میں اخبار نکالنے پر سخت پابندی لگادی۔ بنگالی زبان میں اخبار
کچھ زیادہ ہی انقلابی ہوتے تھے لہٰذا بنگالی زبان کے اخبار امرت بازار پتر کا کو ضبط کرلیا
گیا۔ اس وقت تک ہندوستانی انگریزی زبان میں خاطر خواہ مہارت حاصل کرچکے تھے۔
چنانچہ انھوں نے امرت بازار پترکا کو انگریزی زبان میں نکالنا شروع کردیا۔ لارڈ رپن نے
۱۸۸۴ء میں ورناکلر پریس ایکٹ کو رد کرکے مقامی زبانوں کے اخباروں پر سے تمام
پابندیاں ہٹالیں۔ اس طرح مقامی زبانوں خصوصاً اُردو اخباروں کا آزادانہ دور شروع
ہوا۔ ۱۸۸۵ء میں کانگریس کے قیام کے بعد مقامی زبانوں کے اخباروں کی اہمیت
اور بڑھ گئی۔ اس دور میں قومی رہنماؤں نے اور سوشل ریفارمرس نے اپنی تحریکات کی
تبلیغ کے لیے متعدد اخبارات جاری کیے۔ مگر زیادہ تر اخبار براہ راست سرکار کی نکتہ چینی
سے گریز کرتے تھے۔ اور جو صحافی سرکار کی پالیسیوں پر تنقید کرتے تھے اُن کے اخباروں

کو ضبط کر لیا جاتا تھا اور صحافیوں کو جلاوطنی یا قید و بند کی صعوبتیں برداشت کرنی پڑتی تھیں۔
اِن حالات میں ایمان دار اور آزادانہ طریقے سے اخبار نکالنا جوئے شیر لانے کے مترادف
تھا۔ یہی وہ دور تھا جب مولوی محمد بشیر الدین نے صحافت کے میدان میں قدم رکھا تھا۔
وہ ایک ایمان دار اور بے باک صحافی تھے۔ وہ اپنے معاشرے کی بدعنوانیوں کی دھجیاں
تو اڑاتے ہی تھے لیکن سرکار کی پالیسیوں کی نکتہ چینی کرنے سے بھی نہیں چوکتے تھے۔ یہ
خیال رہے کہ مقامی اخباروں کی اہم خبروں اور مضامین کا انگریزی ترجمہ کرکے انگریز
حکّام کے سامنے پیش کیا جاتا تھا تاکہ سرکار کے خلاف آواز کو دبایا جاسکے۔ لیکن حیرت
کی بات ہے کہ مولوی محمد بشیر الدین نے صحافت میں وہ طریقہ اپنایا جس سے سانپ
بھی مرجائے اور لاٹھی بھی نہ ٹوٹے۔ سرکار کی نکتہ چینی اس انداز سے کرتے تھے کہ
سرکار کو اُن کے اخبار کو ضبط کرنے کا پورا جواز نہیں مل پاتا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ مولوی محمد
بشیر الدین صحافت کے میدان میں ۱۸۸۳ء سے ۱۹۵۴ء تک تقریباً اکہتر سال تک
مسلسل جمے رہے۔

ابتدائی دَور میں اردو صحافت کا طرز اور پالیسی

۱۸۵۷ء تک تقریباً ۶۳ اُردو اخبار جاری ہوچکے تھے۔ یہ اخبار ہندوستان
کے مشہور سیاسی اور ثقافتی مراکز سے نکلتے تھے۔ ۱۸۵۷ء سے پہلے کے اُردو اخباروں
میں دہلی اُردو اخبار کو بہت مقبولیت حاصل تھی۔ یہ اخبار ۱۸۳۶ء میں جاری کیا گیا
تھا اور سیّد حسین اس کے پہلے مہتمم تھے۔ معین الدین، مولانا باقر علی اور پھر مشہور
ادیب مولانا محمد حسین آزاد بالترتیب اس کے مہتمم ہوئے۔ مولانا باقر علی کے اپنے مکان
ہی میں دہلی اردو اخبار کے نام سے مطبع قائم تھا۔ وہ بڑے ایمان دار اور بے باک صحافی
تھے۔ اخبار میں زیادہ تر مغل بادشاہ بہادر شاہ ظفر اور اُن کے دربار کی خبریں، شعر و
شاعری اور مسلمانوں سے متعلق خبریں ہوتی تھیں۔ مولانا باقر علی کو ریزیڈنٹ فریز کے قتل
کے شک میں گولی مار کر شہید کر دیا گیا تھا۔ مولانا محمد حسین آزاد پر غدر میں شامل ہونے کا الزام

تھا۔ انھیں کافی عرصے تک روپوشی کی زندگی بسر کرنی پڑی تھی۔[۹]

۱۸۵۷ء کے غدر کی ناکامی کے بعد جو اُردو اخبار جاری کیے گئے اُن میں خبر دل کے علاوہ مسلم معاشرے کے مسائل اور اصلاحی مضمون ہوتے تھے۔ اُردو اخبارات اور رسالوں کی تعداد ۱۹۰۰ء سے ۱۹۹۰ء تک ۱۹۲۵۶ تک پہنچ گئی تھی (شمیت سرکار: موڈرن انڈیا، میکملن انڈیا لمیٹڈ، دہلی ۱۹۸۳ء) اُس زمانے کے چند اخبار قابلِ ذکر ہیں۔ جیسے ۱۸۶۰ء میں سہارن پور سے وکٹوریہ گزٹ جاری کیا گیا۔ میرٹھ سے جلوۂ طور، ارتس گزٹ اور اخبار عالم ۱۸۶۱ء میں جاری کیے گئے۔ اخبار عالم کے مہتمم منشی وجاہت علی تھے۔ میرٹھ ہی سے نجم الاخبار ۱۸۶۳ء سے نکلنا شروع ہوا۔ اور اسی نام سے ایک اخبار حافظ روح اللہ نے ۱۸۶۴ء میں اٹاوہ سے جاری کیا۔ مولوی محمد بشیر الدین اسی اخبار کے ۱۸۸۳ء میں ایڈیٹر مقرر ہوئے۔ میرٹھ گزٹ ۱۸۰۲ء میں جاری ہوا۔ اسی زمانے میں سرسید احمد خاں نے ۳۰ مارچ ۱۸۶۶ء میں سائنٹیفک سوسائٹی یا علی گڈھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ جاری کیا۔ ۱۸۶۸ء کی ابتدا میں یہ اخبار ہفتے میں دوبار نکلنے لگا تھا۔ شروع میں زیادہ تر سرسید سیاسی مضامین لکھتے تھے۔ اس اخبار کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ اس کا ایک کالم انگریزی اور ایک اُردو میں ہوتا تھا۔ انگریزی خیالات کو ہندوستانی لباس اور ہندوستانی خیالات کو انگریزی جامہ پہناکر سرسید دو قوموں میں دوستانہ تعلقات پیدا کرنا چاہتے تھے۔ اس میں سوشل، اخلاقی، علمی اور سیاسی ہر قسم کے مضامین چھپتے تھے جو لیکچر سوسائٹی میں دیے جاتے تھے۔ وہ سب اس اخبار میں شائع ہوتے تھے۔ یہ ایک اصلاحی اخبار تھا۔ اس اخبار کے خیالات، انداز اور معیار کی وجہ سے عوام، حکومت اور حکام میں اسے بے حد مقبولیت حاصل تھی۔

سرسید احمد خاں نے ایک دوسرا اخبار تہذیب الاخلاق ۲۴ دسمبر ۱۸۷۰ء میں جاری کیا بقول مولانا حالی مسلمانوں کے مذہبی خیالات کی اصلاح اور اُن کو ترقی کی طرف مائل کرنا اس اخبار کا خاص مقصد تھا۔ انھوں نے اس اخبار کو نکالنے کا ارادہ ولایت ہی میں کرلیا تھا۔ تہذیب الاخلاق کا ٹائیٹل بھی لندن میں تیار کرایا گیا تھا۔ یہ

پرچہ مہینے میں ایک بار یا دو بار چھپتا تھا۔ کبھی کبھی تین مرتبہ بھی چھپتا تھا۔ اس اخبار کے پہلے مہتمم منشی مشتاق حسین تھے۔ اُن کے بعد حافظ محمد عبدالرزاق اس کے مہتمم مقرر ہوئے۔ ایڈیٹرشپ کے فرائض خود سرسید انجام دیتے تھے۔ اس اخبار کا مقصد مسلمانوں کو دیگر قوموں کی طرح خصوصاً یورپین کی طرح مہذب اور معزز بنانا تھا۔[۷]

ابھی اس اخبار کے دو تین پرچے ہی جاری ہوئے تھے کہ چاروں طرف سے اس کی سخت مخالفت شروع ہوگئی۔ اس میں عام عقائد کے خلاف مضامین چھپتے تھے اور علی گڑھ کالج کا پروپیگنڈہ ہوتا تھا کان پور کے اخبار نورالآفاق اور نورالانوار میں اس کی مخالفت کی گئی۔ تیرھویں صدی (آگرہ) اور لوحِ محفوظ (مرادآباد) بھی مخالف صفوں میں کھڑے ہوگئے۔ حاجی سید امداد علی نے امداد الآفاق کے عنوان سے سرسید احمد خاں کے خلاف ایک پمفلٹ شائع کیا۔ یہاں تک کہ انھیں کافر تک کہا۔ مولوی بشیرالدین بھی اُس زمانے میں سرسید کے مخالفین میں شامل تھے اور مختلف اخباروں میں اُن کے اور اُن کی تحریک کے خلاف مضامین لکھتے تھے۔ چند اخبار ایسے بھی تھے جو سرسید کے خیالات کی تائید میں مضامین لکھتے تھے جیسے اُردو گائیڈ، پنجابی اخبار لاہور، انبالہ اخبار وغیرہ۔

تہذیب الاخلاق مسلسل سات سال تک جاری رہا۔ ایک سال سات مہینے تک بند رہا اور اس کے بعد دوبارہ جاری کیا گیا۔ اخبار' انجمن پنجاب (لاہور) اس اخبار کے بارے میں لکھتا ہے: "مضمون اور بیان کے بلند معیار کی وجہ سے تہذیب الاخلاق قابل ستائش ہے۔ یہ اخبار ہر حیثیت سے خود افروز ہے۔"[۸]

گارساں دتاسی تہذیب الاخلاق کے بارے میں لکھتے ہیں:

"اس بے مثال رسالے میں جو سلسلۂ مضامین نکل رہا ہے اُن میں سے اکثر اسلامی، دینیات، فلسفہ، عملی و علمی سے متعلق تھے۔ اس سے مذہب میں سچی دلچسپی اور روشن خیالی کے ساتھ انسانی ہمدردی کا اظہار ہوتا ہے۔"[۹] زیادہ تر مضامین خود سرسید احمد خاں کے ہوتے تھے۔

مولوی بشیرالدین اور اخبار نویسی: اصول و نظریات

مولوی محمد بشیرالدین ۳؍اپریل ۱۸۵۸ء کو میرٹھ میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم مدرسہ مسجد خیر نگر میں حاصل کی۔ میرٹھ اسکول سے چھٹی پاس کی۔ بعد کو بریلی سے تعلیم مکمل کی اور میرٹھ ہی کے ایک اسکول میں انگلش پڑھانے پر ماسٹر مقرر ہوئے۔ انھیں اخبار بینی کا شوق بچپن ہی سے تھا۔ جب وہ دس برس کے تھے تو اپنے والد کی دوا خریدنے کے لیے ایک عطار کی دکان پر جایا کرتے تھے۔ سب سے پہلے وہاں ردّی میں انھیں اخبار دیکھنے اور پڑھنے کا موقع ملا اور تبھی سے انھیں مضمون نویسی کا بھی شوق پیدا ہوگیا۔ جب وہ ۱۸۷۵ء میں تعلیم کے واسطے بریلی گئے تو مولوی فدا حسین صاحب مصنّف کے پاس متعدد اخبار آتے تھے جہاں مولوی بشیرالدین کو یہ تمام اخبار پڑھنے کا موقع ملتا تھا۔ انھوں نے سب سے پہلا مضمون ایک نومسلم کے بارے میں لکھا تھا جو عیسائی مذہب ترک کرکے مسلمان ہوگیا تھا۔ اس مضمون میں مولوی بشیرالدین نے اسلام کی صداقت پر روشنی ڈالی تھی۔ ۱۸۷۵ء میں ایک دوسرا مضمون کوٹ پتلون اور انگریزی تمدن اختیار کرنے کے خلاف لکھا تھا۔ مولوی صاحب کے مضمون وکٹوریہ گزٹ (سیالکوٹ) لارنس گزٹ ... اور طوطیٔ ہند (میرٹھ) میں شائع ہوتے تھے۔[۱۱]

اپنی اخبار نویسی کی ابتدا کے بارے میں خود مولوی بشیرالدین ۱۲؍جنوری ۱۹۵۴ء کے البشیر میں لکھتے ہیں۔ ملاحظہ کیجیے:

"میری اخبار نویسی کی ابتدا طوطیٔ ہند میرٹھ، لارنس گزٹ اور وکٹوریہ گزٹ سیالکوٹ پنجاب میں مضامین لکھنے سے ہوئی۔ اس زمانے میں سرسیّد کی مخالفت میں طوطیٔ ہند میں مضامین لکھا کرتا تھا۔ کچھ دن منشی گنیشی لال کے میور گزٹ میں بھی کام کیا۔"[۱۲]

نجم الاخبار میں وہ کس طرح ایڈیٹر مقرر ہوئے خود مولوی صاحب کے الفاظ میں ملاحظہ کیجیے:

نجم الاخبار جو پہلے صرف میرٹھ سے نکلتا تھا، میرٹھ اور اٹاوہ دونوں
جگہ سے شائع ہونے لگا۔ حافظ روح اللہ خاں جو سرسید کے بہت
مخالف تھے انھوں نے یہ سوچ کر کہ میں بھی سرسید کا مخالف ہوں
۱۸۸۳ء میں مجھ کو میرٹھ سے بلا کر نجم الاخبار کی ایڈیٹری میرے سپرد کردی
لیکن ۱۸۸۹ء میں آل انڈیا مسلم ایجوکیشن کانفرنس کے چوتھے سالانہ
اجلاس میں مجھ کو علی گڑھ جانے کا اتفاق ہوا۔ (اسی وقت سے) سرسید
اور اُن کی تحریک کے بارے میں میرے خیالات کافی تبدیل ہو گئے۔ میں نے
۱۸۹۵ء سے نجم الاخبار میں سرسید کی حمایت شروع کردی۔ یہ پالیسی
حافظ روح اللہ خاں کو پسند نہیں آئی اور انھوں نے ۱۸۹۷ء میں
نجم الاخبار بند کردیا۔ مارچ ۱۸۹۸ء میں میں نے البشیر جاری کیا۔"[۱۳]

یہ اخبار ۱۹۵۴ء تک جاری رہا۔

اس طرح اب وہ صحافت کے پیشے میں تمام پابندیوں سے پوری طرح آزاد ہو گئے۔
اس سے پیشتر کہ ہم اخبار البشیر کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لیں۔ آیئے مولوی بشیر الدین
کی صحافت کے بارے میں رائے انہی کے الفاظ میں جان لیں۔ ۲۴ دسمبر ۱۹۰۰ء کے
البشیر کے اڈیٹوریل میں اڈیٹر شپ اور پروفیسر شپ کے پیشوں پر تبصرہ کرتے ہیں:
وہ اڈیٹر شپ اور پروفیسر شپ کو سب سے بڑھ کر معزز پیشہ سمجھتے تھے یہ بات اُن کے
مندرجہ ذیل بیان سے ثابت ہوتی ہے:

"انگلستان میں سب سے بڑھ کر معزز پیشہ اڈیٹر اور پروفیسر کا سمجھا
جاتا ہے۔ گو دولت کے اعتبار سے بعض دوسرے لوگ زیادہ خوشحال
اور مالدار ہوں تاہم وہاں کے اڈیٹروں اور پروفیسروں کی (مالی)
حالت اس قدر ضرور ہوتی ہے کہ وہ اطمینان کے ساتھ اپنی بسر
اوقات کر سکیں .... لیکن ہندوستان اور خصوصاً شمالی ہندوستان
میں یہ پیشے کچھ زیادہ باوقعت نہیں ہیں۔ پروفیسر تو محض گمنامی کی

حالت میں رہتے ہیں۔ اُن کی جو بھی عزت اور جگہ ہے وہ صرف شاگردوں میں۔ البتہ ایڈیٹروں کو لوگ زیادہ جانتے ہیں۔ تاہم سوائے خاص حالتوں میں عام طور پر ایڈیٹر عزت کی نظر سے نہیں دیکھے جاتے ..... ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ہمارے یہاں ابھی تک اس قابلیت کے ایڈیٹروں کی بہت کمی ہے جو اس معزز پیشے کے لیے بہت ضروری ہے یا یوں کہیے ملک کی ناداری کی وجہ سے لائق اشخاص اس پیشے میں آنا نہیں چاہتے۔"

مولوی صاحب کو یہ قوی امید تھی کہ آیندہ اس پیشے کی عزت بڑھے گی اور اس میں قابل لوگ شامل ہوں گے۔ وہ کہتے ہیں:

"لیکن یہ یقینی امر ہے کہ جس قدر ہمارے اخبار قابل ہاتھوں میں جائیں گے، جتنی تعلیم کی ترقی ہوگی اور خیالات کی اصلاح، اسی قدر ایڈیٹری کے پیشے کی عظمت اور اثر زیادہ ہوگا۔"[۱۴]

ہم آج سمجھ سکتے ہیں کہ مولوی صاحب کی یہ پیشین گوئی لفظ بہ لفظ سچ ثابت ہوئی۔ مولوی صاحب اس پیشے میں استقلال، محنت اور نیک نیتی کی تلقین کرتے تھے۔

اخبارات نکالنے میں جو مشکلات درپیش ہوتی ہیں، مولوی بشیرالدین کو اس کا پورا احساس تھا۔ چنانچہ جب انھوں نے اپنے ہفتہ وار اخبار البشیر کا اجرا کیا تو ان تمام اہم باتوں کو ملحوظ خاطر رکھا۔ ۵ر فروری ۱۹۰۰ء کے البشیر کے شمارے میں اخبار کے مقاصد، پالیسی اور اسکوپ کو اپنی تحریر میں واضح کیا ہے ملاحظہ کیجیے:

"ہندوستان میں تعلیم کی کمی کی وجہ سے اب تک لوگوں میں اخبار بینی کا مذاق پیدا نہیں ہوا۔ جو تعلیم یافتہ ہیں وہ انگریزی اخباروں کے شائق ہیں۔ جس قدر خبریں ملنے کے وسائل اُن کو حاصل ہیں اُردو اخباروں کو شاید صدیوں تک یہ بات نصیب نہ ہوگی۔ دوسری مصیبت یہ ہے کہ مختلف فرقے ہیں۔ جتنے آدمی اُتنے خیالات کیونکہ تعلیم کے باعث

اب تک خیالات ایک پول پر نہیں ہوئے۔ پس ہر خیال کا شخص اس بات کا خواہش مند ہے کہ جو اخبار میں خریدوں وہ اوّل سے آخر تک میری رائے، میری عقائد اور میرے مذاق کا ہو۔ آزادی کے ساتھ بحث ہونے اور ایک مسئلے پر مختلف خیالات کے اصحاب کی رائیں اخباروں میں شائع ہونے کا نہ اُردو اخباروں میں دستور ہے اور نہ اب تک ہندوستان کی پبلک اس سے مانوس۔ تعصب، گو کم ہوگیا ہے لیکن جڑ باقی ہے۔ اس کے علاوہ ایک ستم یہ ہے کہ اخبار خرید کر پڑھنا بہت کم لوگ جانتے ہیں۔ اکثر دوسروں کا اخبار پڑھتے ہیں۔ اس وجہ سے اخبار کی اشاعت کم ہوتی ہے ...... جب یہ حالات ہوں تو اردو اخباروں کی ترقی کس قدر مایوسی بخش (کُن) ہے۔ اس مصیبت میں بہت سے اخبار ہزاروں کا نقصان اُٹھا کر بند ہو گئے جو جاری ہیں وہ بھی نہایت پریشانی کے ساتھ اور سچ تو یہ ہے کہ ایسی حالت میں جو کچھ قوم اور ملک کی خدمت کر رہے ہیں بہت غنیمت ہے۔"[15]

چونکہ مولوی بشیر الدین کو اخباری مشکلات کا خود اندازہ تھا۔ وہ سولہ برس تک نجم الاخبار کے ایڈیٹر کی حیثیت سے یہ تجربہ کر چکے تھے اور جب یہ اخبار بند ہوا تو اُن کا اخبار نکالنے کا کوئی ارادہ نہیں تھا لیکن اتفاق سے یکے بعد دیگرے بہت سے اخبار جو قومی معاملات میں دلچسپی لیتے تھے بند ہو گئے اور بعض ضرورتیں قوم کے سمجھ دار اشخاص کو محسوس ہوئیں کہ کوئی قومی اخبار پھر جاری کیا جائے۔ مولوی بشیر الدین فرماتے ہیں کہ قوم کے لیڈروں اور ہمارے بزرگوں کی نظر ہم پر پڑی اور جس قدر اِدھر سے انکار (اُتنا ہی) اُدھر سے اصرار، ہر چند عذر کیے گئے لیکن ایک قبول نہ ہوا۔

قرعہ فال بنام من دیوانہ زدند

نواب محسن الملک بہادر نے مولوی بشیر الدین سے اخبار جاری کرنے کا اصرار کیا۔ مولوی صاحب کہتے ہیں کہ "انھوں نے بڑھاوے چڑھاوے دے کر بالآخر (مجھے)

اس تاریک کنوئیں میں دھکیل دیا" اور نواب وقار الملک وقار الدولہ مولوی مشتاق حسین خاں صاحب نے مولوی صاحب کو اخبار نکالتے وقت نصیحت کی کہ جو کچھ کرنا ہے اپنے بھروسے پر کرنا نہ کہ دوسروں کے وعدوں پر۔[۱۹]

خدا خدا کر کے اخبار تو جاری کر دیا گیا اور اس کے مقاصد بہت محدود رکھے گئے چنانچہ البشیر میں خاص مقاصد کے تحت زیادہ تر محمڈن یونیورسٹی، مدرسۃ العلوم، ندوۃ العلما اور مسلمانوں کی عام تعلیمی حالت پر بحث کا سلسلہ جاری رکھا۔ یہ بھی طے پایا کہ البشیر میں مسلمانوں سے متعلق دیگر مسائل پر بھی مضمون لکھے جائیں، ممالک اسلامیہ کی خبریں اور اخبارات عربی کا ترجمہ بھی شائع کیا جائے۔

البشیر کے مقاصد اور پالیسی

البشیر کے اجرا پر جن ہمعصر اخباروں نے اس کا خیر مقدم کیا اُن میں پیسہ اخبار، وکیل، چودھویں صدی، پنجاب آبروز، شحنۂ ہند، ریاض الاخبار، پولیس نیوز ہندوستانی، نیر اعظم، انیس ہند، اخبار عالم، روزانہ دہلی وغیرہ شامل تھے۔

البشیر کے جاری ہونے کی اس دور کے دانش وروں کو اور قوم کے بہی خواہوں کو کس قدر خوشی ہوئی اس کا اندازہ محمد حبیب الرحمٰن خاں شروانی کے ایک خط سے ہوجاتا ہے جو انھوں نے مولوی صاحب کو بھیجا اور جو ۱۰ مئی ۱۹۰۰ء کے البشیر میں شائع ہوا۔ خط کے ضروری اقتباسات ملاحظہ کیجیے:

> "لکھنؤ سے آزاد، علی گڑھ سے انسٹی ٹیوٹ گزٹ اور اٹاوہ سے نجم الاخبار تین قومی پرچے نکلتے تھے ان میں قومی مسائل پر بحث ومباحثہ، چرچا اور غلغلہ رہتا تھا۔ آزاد بند ہوا۔ نجم الاخبار اپنی چمک دمک دکھا کر عدم کے مغرب میں غروب ہوگیا۔ ایک علی گڑھ کا پرچہ بمشکل تمام جاری ہے۔"... شیروانی صاحب اردو صحافت میں ایک سناٹے کا عالم محسوس کرتے تھے اور جب البشیر جاری کیا گیا تو

انھوں نے اپنی خوشی کا اظہار حسب ذیل انداز سے کیا۔

"قوم کو سننے اور سنانے کی ضرورت تھی" مگر اس ملک کے قومی آرگن بے صدا اور خاموش تھے۔ اسی مایوسی میں یہ بشارت پہنچی کہ نجم الاخبار البشیر جون میں پھر نمودار ہوا۔ قومی ہوا خواہوں کی نگاہ شوق بے تابی سے اُدھر کو اٹھی اور انھوں نے ہلالِ عید کی طرح مسرت سے اُس کا خیر مقدم کیا۔ البشیر کو شائع ہوتے ہوئے سال سے زیادہ ہوگیا ہے اور اتنے دن کے تجربے کے بعد جو رائے قائم کی جائے گی وہ غالباً غیر مستحکم نہ ہوگی۔ اس کے مضامین قومی ہمدردی میں ڈوبے ہوئے نکلتے ہیں ایڈیٹر کو قومی ضرورتوں کا احساس ہے۔۔۔۔ البشیر بحیثیت ایک قومی پرچے کے قومی درد کی دوا ہے اس میں خوبی یہ ہے کہ برخلاف اکثر اردو اخباروں کے حشو اور زوائد سے پاک ہے۔ کاغذ اور چھپائی بھی قیمت کو دیکھتے ہوئے بہت اچھی ہے ایڈیٹر اپنے کام میں کوتاہی نہیں کرتا۔ دیکھنا یہ ہے کہ قوم بھی اپنا کام کرتی ہے یا نہیں۔ یعنی اس کی نصیحت سنتی اور اس کی قدر کرتی ہے یا نہیں۔ خداوند تعالیٰ اس قومی پرچے کو عظیم الحوادث (نادہندی) کی زد سے بچا کر ترقی کے اعلیٰ مدارج پر پہنچائے۔"[۵۱]

مولانا الطاف حسین حالی کی کتاب بیوہ کی مناجات کی پشت پر شائع کیے گئے البشیر کے اشتہار سے اخبار البشیر کے مقاصد اور پالیسی پر مزید روشنی پڑتی ہے۔ ملاحظہ کیجیے:

"البشیر مسلمانوں کا قومی آرگن ہفتہ وار سولہ صفحہ پر آمادہ سے شائع ہوتا ہے۔ البشیر مسلمانوں کے پولٹیکل حقوق کی حفاظت میں ہمیشہ سینہ سپر رہتا ہے۔ البشیر ہر قسم کی اسلامی خدمت کے انجام دینے کو اپنا اہم فرض خیال کرتا ہے۔ البشیر میں مسلمانوں کی ترقی،

تعلیم، سوشل اصلاح پر آزادانہ بحث ہوتی ہے۔ البشیر میں ہر قسم کی خبریں درج کی جاتی ہیں"۔[۱۸]

منشی عبدالغفور صاحب کی کتاب رسالہ پرورش اولاد کی پشت پر البشیر کا اشتہار اس اخبار کے مقاصد اور پالیسی پر روشنی ڈالتا ہے۔ اشتہار کی عبارتیں ملاحظہ کیجیے:

"مسلمانوں کو ملکی معاملات سے باخبر کرنے والا، مسلمانوں میں علوم جدیدہ کا شوق پیدا کرنے والا، مسلمانوں میں رشتۂ اتحاد قائم رکھنے والا، مخالفین اسلام کا دنداں شکن جواب دینے والا ہفتہ وار البشیر اٹاوہ سے شائع ہوتا ہے"۔[۱۹]

بقول فضل حسین صاحب سرسید کے انتقال کے بعد تہذیب الاخلاق کا مذاق اور معیار اتنا بلند ہو گیا تھا کہ کالج کے عام حالات عوام تک پہنچنے کے بہت کم ذرائع تھے۔ مولوی بشیرالدین نے البشیر کا اجرا کرکے اس کمی کو پورا کیا تھا۔ چنانچہ سرسید احمد خاں کی تقلید اور ان کی تعلیمی تحریک کی تائید و تبلیغ البشیر کی پالیسی کے دو جزو اعظم تھے۔ گورنمنٹ پر نکتہ چینی کرنا بھی اس کے فرائض میں شامل تھا۔ احتیاط یہ کی تھی کہ اس طرح نکتہ چینی کی جائے کہ قوم پر کوئی حرف نہ آئے اور البشیر پر پابندی نہ لگا دی جائے۔ صاف گوئی اور راست بازی اس کا شعار تھا اخبار کی اشاعت کو بڑھانے کے لیے دوسرے راستے بھی اختیار کیے جا سکتے تھے مگر راست گوئی کی پالیسی کو کبھی نہیں چھوڑا۔ اس لیے اشاعت محدود رہی مگر دھیرے دھیرے شہرت بڑھتی گئی اور معیار بھی اعلیٰ ہو گیا۔ البشیر مسلمانوں کے لیے ایک سوشل آرگن کی حیثیت رکھتا تھا جس کا مقصد مسلمانوں کو نئی تعلیم کی طرف راغب کرکے انھیں ترقی کی راہ پر گامزن کرنا تھا۔ اس میں سیاسی معاملات سے گریز کیا جاتا تھا۔ بجز اس کے کہ خاص حد تک ان سیاسی امور کا تذکرہ ہوتا تھا جن کا تعلق سوشل معاملات سے ہوتا تھا"۔[۲۰]

چنانچہ البشیر کا اجرا ہوتے ہی البشیر نے سرسید کے مشن کی پرزور حمایت

اختیار کی اور اس طرح اشاعتِ تعلیم مسلمانان میں سرگرم حصہ لیا۔ علی گڑھ سے جو صدا بلند ہوتی تھی سب سے پہلے اٹاوہ سے لبیک کہا جاتا تھا۔ بالفاظ دیگر علی گڑھ کالج کے انعقاد اور استحکام میں مولوی بشیر الدین اور اُن کے اخبار البشیر کا بھی نمایاں حصّہ (رول) رہا ہے۔ البشیر ابتدا ہی سے علی گڑھ کالج کے معاملات میں مخصوص دلچسپی کا حامل تھا۔ علی گڑھ کالج کی اگر کوئی مخالفت کرتا تو وہ مولوی صاحب کو بالکل گوارا نہیں تھی۔ اس کا منہ توڑ جواب البشیر کے کالم میں دیا جاتا تھا۔ مولوی بشیر الدین بالخصوص علی گڑھ کے نظام پر بہت توجہ دیتے تھے۔ اگر کوئی غلطی سرزد ہوجاتی تو اس کے تدارک کے لیے مفید مشورے دیتے تھے اور اگر ضرورت ہوتی تھی تو بذاتِ خود وہاں جاتے تھے۔[۲۱]

اس دَور کے اُردو اخبارات میں البشیر کو اولین مقبولیت حاصل تھی خصوصاً انگریزی خواں معزز طبقہ اور حکّام کو اس اخبار کے مخصوص مضامین کو پڑھنے کا ہفتے تک اشتیاق اور انتظار رہتا تھا۔ سعید احمد صاحب فرماتے ہیں کہ متانت، سلامت روی، با اصولی، قومی ہمدردی اور سرسیّد کی تعلیمی تحریک کی اشاعت میں یہ بے نظیر اخبار، برسوں مقبول عام رہا۔ لارڈ میکڈانل صاحب لفٹیننٹ گورنر، صوبہ متحدہ نے اپنے عہدِ حکومت میں جب ہندی کو اُردو کا ہم پلّہ بنا دیا تو ہندی اُردو کے مسئلے پر متواتر تقریباً سو کے قریب لاجواب مضامین اُردو کی حمایت میں شائع ہوئے۔ مشہور ہے کہ لارڈ میکڈانل صاحب پابندی سے البشیر کے مضامین کا ترجمہ اس غرض سے ملاحظہ کرتے تھے کہ کسی قانونی گرفت میں ایڈیٹر کو پھانس سکیں مگر کامیابی نہیں ہوئی۔

اہلِ ہنود اس کو متعصب اخبار سمجھتے رہے مگر بقول محمد رضی صاحب البشیر نے کبھی قومی تعصب سے کام نہیں لیا۔ البشیر باہمی اتفاق اور اتحاد کا بہت حامی تھا فرقہ بندی اور قومی مناقشات کو نہایت نفرت کی نظر سے دیکھتا تھا۔ اس اخبار نے قوم اور گورنمنٹ دونوں کی یکساں طور پر خدمت کی اور دونوں کو بشیر الدین کا شکرگزار ہونا چاہیے۔[۲۲]

مولوی بشیر الدین البشیر میں ایسے رئیس مسلمانوں کی کھل کر نکتہ چینی کرتے تھے جو گورنمنٹ کے ہمنوا تھے اور قومی کاموں میں ذرا دلچسپی نہیں لیتے تھے۔ آنریبل راجہ تصدق رسول خاں بہادر کے دوبارہ انتخاب کونسل پر بے باکانہ شکایت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اُن کا انتخاب وائس پریسیڈنٹ انجمن تعلقہ داران اودھ ہوا ہے مگر وہ مسلمانوں کے نمایندے سمجھے جاتے ہیں۔ وہ قومی کاموں میں دلچسپی نہیں لیتے۔ قحط اور لیڈی ڈفرن فنڈ میں تو انھوں نے کئی ہزار روپیہ چندہ دیا مگر قومی کام میں انھوں نے کوئی مدد نہیں کی۔ مولوی صاحب چاہتے تھے کہ راجہ صاحب اپنے زمانۂ ممبری میں اپنے آپ کو قوم کا خیرخواہ اور مسلمانوں کے حقوق کا محافظ ثابت کریں۔[۲۳]

مولوی صاحب ایک موقع پر خوشی کا اظہار بھی کرتے ہیں جب راجہ صاحب نے مسلمانوں کی جوڈیشیل ملازمت کے متعلق گذشتہ کونسل میں پوچھا۔ اُن کے اصرار پر ایک نقشہ کونسل میں پیش کیا گیا لیکن اس پر گورنمنٹ نے کیا کارروائی کی کچھ پتہ نہیں لیکن اخبار ہندوستانی نے یہ تسلیم کیا ہے کہ مسلمانوں کی تعداد منصفی میں بہت گھٹ گئی ہے۔ دراصل مولوی صاحب مسلمانوں کو نوکریوں میں واجبی حصہ دلانے کے خواہاں تھے۔[۲۴]

اس طرح کے قوم پرستانہ مضامین سے کچھ مسلمانوں اور ہندوؤں کو یہ خیال ہونے لگا تھا کہ مولوی صاحب متعصب ہیں۔ اس کا جواب دیتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ "اپنی قوم کی ترقی چاہنا کوئی گناہ نہیں ہے"۔ مولوی صاحب نے مزید واضح کیا کہ آخر ہندو بھی تو اپنی قوم کے لیے کام کر رہے ہیں۔[۲۵]

اُردو ہندی کے مسئلے پر تبصرہ کرتے ہوئے مولوی صاحب انکشاف کرتے ہیں کہ دیوناگری کے حامیوں نے اُردو کی مخالفت میں دیوناگری کی طرف سے تنخواہ دار عرائض نویس مفت میں درخواستیں لکھنے کے لیے بٹھا دیے تھے۔ مولوی صاحب امید کرتے تھے کہ گورنمنٹ اس طرح کی حرکات کو رد کرے۔[۲۶]

مولوی بشیر الدین برطانوی سرکار کی نکتہ چینی اکثر بڑی بے باکی سے کرتے تھے۔ اُن کا خیال تھا کہ برطانوی سرکار عموماً مسلمانوں کے مسائل اور خصوصاً اُردو کے مسئلے پر

کوئی توجہ نہیں دیتی۔ ۵؍جنوری ۱۹۰۴ء کے البشیر کے شمارے میں مولوی بشیر الدین ایک مضمون بعنوان "البشیر گورنمنٹ کی نظر میں" گورنمنٹ کی پریس کی جانب پالیسی پر تبصرہ کرتے ہیں۔ یہاں اُن کی مراد اُردو پریس سے ہے۔ ملاحظہ کیجیے :

"ایک زمانہ گزرا جب کہ ہندوستان میں گورنمنٹ نے ملک کے لوگوں کی خواہشیں اور خیالات معلوم کرنے کی غرض سے اخباروں کو آزادی عطا فرمائی تھی... . ملکی فلاح وبہبودی قوموں کے حقوق کی نگہبانی اور اُن کی ضرورتوں پر گورنمنٹ کی توجہ دلانا' یہ حق وکالت جس طرح اخباروں کے ذریعے ادا ہوسکتا ہے کسی اور وسیلے سے ممکن نہیں اور جس کی ہر ملک کی رعایا کو ضرورت ہوتی ہے۔ گورنمنٹ نے رپورٹر مقرر کیے جو ہندوستانی زبانوں کے اخبارول کی مخصوص خبروں کا انگریزی میں ترجمہ کرکے گورنمنٹ کے سامنے پیش کرتے تھے تاکہ گورنمنٹ رعایا کے ساتھ انصاف کرسکے لیکن افسوس کہ مسلمان گورنمنٹ کی اس مہربانی سے بھی محروم ہیں"[۲۶]

مولوی صاحب کو گورنمنٹ سے شکایت تھی کہ گورنمنٹ اُردو اخباروں کے ساتھ اس طرح کا سلوک نہیں کرتی تھی جس طرح دوسرے اخباروں کے ساتھ کیا جاتا تھا۔ اس لیے مولوی صاحب تاکید کرتے تھے کہ ایسی بات جو ہمارے خیال میں گورنمنٹ تک پہنچانے کے قابل ہو جس اخبار میں شائع ہو اس کی ایک علیٰحدہ کاپی پرائیویٹ سکریٹری کے ذریعے سے ہز آنر کی خدمت میں بھیج دی جائے۔ بلکہ خاص خاص مضامین کا انگریزی میں ترجمہ شائع ہوا کرے اور گورنمنٹ کی خدمت میں بھیجا جایا کرے[۲۷]۔

مولوی بشیر الدین ایک ایمان دار صحافی تھے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اورنگ آباد کے ایک شخص نے مولوی صاحب کے اس الزام سے کہ سرکار مسلمانوں کے معاملات میں بے توجہی برتتی ہے اختلاف کیا۔ یہ خط مولوی صاحب نے ۵؍جنوری ۱۹۰۴ء ہی کے البشیر میں شائع کیا جس میں انھوں نے اُردو کے معاملے میں شکایت کی تھی۔ غالباً

وہ راقم الخط سے بھی کسی حد تک متفق تھے مگر اپنی بات کو بھی صحیح سمجھتے تھے۔ خط کے اقتباسات ملاحظہ کیجیے :

"مانا کہ اخبار کے جو کچھ مقاصد ہیں وہ بہت اچھے ہیں۔ عوام کی عام آگاہی وسعت معلومات کے لیے بلاشبہ اخبار سب سے بہتر آلہ ہے۔ مولوی صاحب اخبارات میں اُردو مسائل کو اُٹھا کر گورنمنٹ سے توقع کرتے ہیں کہ وہ اُردو کے ساتھ انصاف کرے گی... راقم الخط کہتے ہیں کہ قوم کے معاملات تمام تر گورنمنٹ پر نہیں چھوڑنے چاہئیں۔ وہ مسلمانوں کے آپسی اختلافات اور فرسودہ رسوم کو مسلمانوں کی ترقی میں مانع سمجھتے ہیں اور وہ یہ سمجھتے ہیں کہ محض گورنمنٹ کو ذمے دار ٹھہرانا مناسب نہیں ہے۔" ۷۹

مولوی صاحب نے ابتدا میں سرسید کی طرح سیاست سے گریز کی پالیسی اپنائی تھی لیکن ذاتی طور پر آزادی کی تحریک کے حامی تھے۔ ۱۹۰۶ء میں وہ مسلم لیگ کے قیام میں شامل تھے۔ اس کے بعد وہ کانگریس کے حامی ہو گئے۔ ۱۹۳۵ء کے بعد کھلم کھلا البشیر میں کانگریس تحریک کی موافقت میں مضامین لکھتے رہے۔ خلافت اور ترکِ موالات کی تحریک، سول نافرمانی کی تحریک، بھارت چھوڑو تحریک کے علاوہ وہ تمام سیاسی معاملات جس کا مسلمانوں پر اثر پڑتا تھا اُن پر البشیر میں بے لاگ تبصرہ کرتے تھے۔ حتیٰ کہ مہاتما گاندھی سے اگر کسی معاملے پر اختلاف ہوتا تھا تو اس کا اظہار کرنے سے بھی نہیں چوکتے تھے۔ قومی رہنماؤں بالخصوص مسلم رہنماؤں سے جیسے مولانا حسرت موہانی مولانا ابوالکلام آزاد وغیرہ سے ذاتی تعلقات تھے۔ وہ "ہندوستان ہندوستانیوں کے واسطے (انڈیا فار انڈینس)" کے زبردست حامی تھے۔

ایک جائزہ : معیار، طرزِ بیان و زبان

البشیر آناً فاناً اتنا مقبول ہو گیا تھا کہ شمالی ہند کے علاوہ دکنی ہندوستان

یعنی حیدرآباد، اورنگ آباد، مدراس وغیرہ تک میں اس کے شیدائی تھے اور بڑے شوق سے اس کو پڑھتے تھے۔ مدراس کے جناب غلام الثقلین صاحب نے البشیر پر ایک بے لاگ تبصرہ کیا جو ۲۶ر فروری ۱۹۰۰ء میں البشیر کے شمارے میں جیوں کا تیوں شائع کردیا گیا[۳۰]۔ اس میں جہاں ایک طرف البشیر کی تعریفیں کی گئی ہیں تو دوسری طرف اس کی کمیوں کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ تبصرہ ملاحظہ کیجیے:

"اس وقت ہمارے سامنے البشیر کے اکثر پرچے ۱۴ر فروری ۱۸۹۹ء سے لے کر ۱۵ر جنوری ۱۹۰۰ء تک رکھے ہوئے ہیں۔ ایک سال کے قریب اس اخبار کی عمر ہو چکی ہے۔ پس مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس پر ایک تفصیلی رائے لکھی جائے۔

"ہمارے دوست کا ہونہار اخبار ایک آزاد اور قومی پرچہ ہے۔ . . . ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایسا مفید اخبار ضروری ہے اور ہر روشن ضمیر اور بہی خواہ قوم کی مدد کا مستحق ہے . . . . یہ اخبار خاص طور پر مسلمانوں کا ہے اور اس کے اسّی فی صد مضامین ایسے ہوتے ہیں جس سے عام طور پر سب قومیں فائدہ اٹھا سکتی ہیں مگر خاص کر مسلمانوں سے خطاب کیا جاتا ہے۔

"اخبار کا مقصد مختصر طور پر یہ ہے کہ مسلمانوں میں علوم وفنون کی ترقی ہو۔ آپس کی نزاعیں دور ہوں . . . . مدرستہ العلوم علی گڑھ ترقی کرے اور مسلمان ایجوکیشنل کانفرنس میں مدد کریں۔ فضول اوہام اور خیالات مسلمانوں کے دل سے دور ہوں۔ علماء میں صلاحیت حق بات قبول کرنے کی اور امراء میں توفیق مفید اور پائدار قومی کاموں میں مدد دینے کی پیدا ہو۔ سب مقاصد عمدہ ہیں کسی سچے بہی خواہ قوم کو اس سے اختلاف نہیں ہو سکتا۔"

مزید فرماتے ہیں:

"اس اخبار پر اعتراض ہے کہ وہ مسلمانوں پر بہت سختی کرتا ہے اور اُن کو روز بروز اس طرح غیرت دلاتا ہے جس سے ناراضی پیدا ہو جانے کا احتمال ہے۔ ہمارے نزدیک بھی اخبار کی طرز اکثر اوقات کسی قدر کرخت، اکھڑ اور دوٹوک ہوتی ہے مگر اصل میں یہ اس پرچے کی خوبی ہے۔"..... "پھر بھی ایک بات کا خیال رکھا جائے تو مناسب ہوگا، باوجودیکہ مسلمانوں کی حالت خراب ہے مگر اُنھیں پست حوصلہ نہ ہونا چاہیے۔ اپنی عزت آپ کرنا چاہیے۔ لیکن یہ عزت اسی وقت صحیح اور مفید ہوگی جب ہم اپنے فرائض کو ادا کریں فرائض کو ادا کرنے کا سبق (ہی) تو البشیر سکھاتا ہے۔"

شروع میں یہ اخبار سیاسی معاملے میں سرسید کی پالیسی کے تحت برطانوی سرکار سے وفاداری اور کانگریس تحریک کی مخالفت کرتا تھا۔ اطاعت سرکار کا جواز اسلامی فرائض پر مبنی تھا اور کانگریس کی مخالفت مصلحت انگیزی پر مبنی تھی۔ مبصّر جائز اور سچی اطاعت کے حق میں تو ہیں لیکن بے جا خوشامد سے گریز کرنے کی ہدایت کرتے ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ البشیر میں کبھی سرکار کی بے جا خوشامد نہیں کی گئی اور بعد کو کانگریس تحریک کی تائید بھی کی گئی۔

تبصرہ نگار نے البشیر میں ندوۃ العلماء کی موافقت اور مخالفت میں مضامین کا تذکرہ کیا ہے لیکن اس پر کھُل کر بحث کرنا قبل از وقت قرار دیا ہے۔

تبصرہ نگار البشیر کی اس پالیسی کو سراہتے ہیں کہ مدرسۃ العلوم میں تنازعات کو کم کیا جائے۔ انھوں نے اس اخبار کے علمی مضامین کی تعریف کی ہے۔ وہ خصوصاً پروفیسر ضیاء الدین اور مولوی محمد حسین صاحب شوق کے علم ہیئت پر مضامین کی تعریف کرتے ہیں۔ مخدوم عالم صاحب مارہروی کا انسانی اوہام پر مضمون بہت پسند آیا۔ منشی ذوالفقار علی صاحب کا زراعت پر ایک مضمون بہت پسند کیا گیا۔ اس طرح البشیر علم کی اشاعت میں بھی نمایاں رول ادا کر رہا تھا۔[۲۱]

محمد مہدی غفرلہٗ نے اپنے ایک خط میں مولوی بشیر الدین کو اس مفید اخبار کی اشاعت بڑھانے کے لیے مشورے دیے۔ وہ کہتے ہیں:

"البشیر نے اگرچہ اپنے مقاصد میں کامیابی کم و بیش حاصل کی ہے... میرے دل میں قومی ہمدردی اور قومی معاملات میں دلچسپی کا خیال زیادہ تر البشیر ہی نے پیدا کیا ہے۔ تاہم البشیر کی اشاعت محدود ہونے کی وجہ سے پوری پوری کامیابی جیسی کہ ہونی چاہیے تھی نہیں ہوئی۔ اس لیے میری رائے ہے کہ آپ کوئی ایسی پالیسی اختیار کریں جس سے اشاعت بڑھے۔"

مہدی صاحب مشورہ دیتے ہیں کہ ہر قسم کی مفید خبروں پر بحث کی جائے، کالم اور بڑھا دیے جائیں۔ اس زمانے میں ہندوستانی کی اشاعت بہت زیادہ تھی جس میں ہر طرح کی خبروں پر بحث ہوتی تھی۔ مگر البشیر سستی شہرت کے حق میں نہیں تھا۔[۳۲]

جناب سید ابوالحسن ایک خط کے ذریعے البشیر پر بہترین تبصرہ کرتے ہیں۔ وہ البشیر کی پالیسی کو بہت پسند کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

"جیسے مضامین عالمانہ اور نصائح آمیز اس میں شائع ہوتے ہیں اور کسی دوسرے اخبار میں نظر نہیں آتے۔ کاش یہ پرچہ توسیع اشاعت پا کر جڑ پکڑ جاوے تو ہماری قوم کے لیے بہت ہی مفید ہوگا کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس قلیل مدت میں جس کی اشاعت کو ایک سال سے کچھ ہی زیادہ گزرا ہے قوم کو کچھ جگا دیا ہے۔ میں توسیع اشاعت کے لیے ایک روپیہ سال اضافہ کرنے کو تیار ہوں۔"

ابوالحسن صاحب اخبار کی کچھ کمیوں کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں جن کا دور کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ چیدہ چیدہ خبریں متعلق پنجاب و مغربی شمالی ضرور درج ہونا چاہیئے۔ دوسرے اس اخبار میں مشہور شعرا جیسے حالی، مولوی محمد حسین شوق سہارنپوری وغیرہ کا کلام بھی چھپنا چاہیئے۔ نظموں کے ذریعے قوم کی تربیت کی جائے۔ وہ کہتے ہیں" نظم

سے پتھر موم ہوجاتا ہے۔" اُنھیں تھوڑی یہ بھی شکایت ہے کہ البشیر وقت پر نہیں نکلتا حالانکہ اُنھیں مولوی صاحب کی اسکول کی مصروفیت کا بھی پورا پورا احساس ہے جس کے کام وہ تنہا کر رہے ہیں۔

آخر میں ابو الحسن صاحب فرماتے ہیں: "جو کام آپ نے قوم کی بہبودی کے لیے شروع کیے ہیں وہ بدرجہ آپ کی حیثیت سے زیادہ ہیں۔ میں بھی بدرگاہِ رب العالمین دُعا کرتا ہوں کہ وہ آپ کو کامیاب کرے اور قوم اپنی اصلی حالت پر آجائے۔"[۴۳]

غلام الثقلین صاحب اپنے تبصرے میں البشیر کے معیار کی تعریف کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: "اس اخبار میں ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ دوسرے اخباروں کے آرٹیکل نقل نہیں کرتا۔ لیڈر اور مراسلے اسی اخبار کے لیے آتے ہیں۔ اس بات سے ایڈیٹر کی محنت کا اندازہ ہوسکتا ہے۔" وہ اس اخبار کی وسعت نظری کی تائید کرتے ہوئے کہتے ہیں: "مصر کے عربی اخباروں کا ترجمہ بھی اس میں چھپتا رہا ہے خصوصاً المنار کے مضامین خاص، ہمارے علمار کو اُن سے بصیرت حاصل کرنی چاہیے۔ جب نیچری خیالات جامعہ ازہر اور قاہرہ کے علمار میں داخل ہونے لگے تو یہاں کے علمارِ دین اُن سے کہاں تک بچ سکتے ہیں۔ اِن مضامین سے سرسیّد کے خیالات کی تصدیق بھی ہوتی ہے۔"[۴۴]

آخر میں تبصرہ نگار مولوی بشیر الدین کو اُن کے اخبار کی عام کامیابی پر مُبارک باد دیتے ہیں اور ساتھ ہی اس پرچے کی زیادہ سے زیادہ خریداری کی سفارش کرتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ ایسے پرچے کا بند ہوجانا بہت افسوس کی بات ہوگی۔ اس معیار کے متعلق غلام الثقلین کا خیال ہے کہ اس اخبار کی سطح لیاقت عموماً اعلیٰ رہی ہے باوجودیکہ ملک کے مشہور لکھنے والوں یعنی مولانا حالی، مولانا نذیر احمد، نواب محسن الملک، مولانا شبلی، جسٹس امیر علی، حاجی اسمٰعیل خاں صاحب، آنریبل سیّد محمود، مولوی ذکاء اللہ کا کوئی مضمون نہیں چھپتا ہے۔[۴۵]

اُردو اخبار چلانا ایک مشکل مرحلہ ہوتا ہے۔ مولوی بشیر الدین اس معاملے میں بڑے خوددار تھے۔ وہ آمدنی بڑھانے کے لیے سستے اور اوچھے طریقے اپنانے کے

حق میں نہیں تھے۔ کسی خیر خواہ نے جب البشیر کے لیے مالی اعانت کی اپیل کی تو مولوی بشیر الدین نے جواب دیا۔ ملاحظہ کیجیے :

"ہم نے سُنا ہے کہ ہمارے بعض دوست البشیر کے نہیں بلکہ قوم کے ہمدرد یہ چاہتے ہیں کہ چندہ کرکے البشیر کی اعانت کا ایک فنڈ قائم کریں۔ اگرچہ ہم اپنے دوستوں کی اس عنایت اور ہمدردی کے شکرگزار ہیں لیکن ہم اس قسم کی کسی امداد لینے کو پسند نہیں کرتے۔ ہماری جو کچھ اپنے دوستوں اور قوم کے ہمدردوں سے استدعا ہے وہ صرف اسی قدر ہے کہ وہ البشیر کی توسیع اشاعت میں کوشش کریں۔ طالب علموں کے نام، علمار کے نام، قوم کے غافل اور بے پروا رئیسوں کے نام اپنی طرف سے البشیر جاری کرادیں تاکہ اُن کے خیالات کی اصلاح ہو اور اخبار کی مالی حالت بھی دُرست ہو۔ ہمارے جو معاصرین چندے کی امداد کے خواستگار ہوتے اور چندہ دہندگان کا شکریہ ادا کرتے ہیں ہم اس طریقے کو کبھی پسند نہیں کرتے بلکہ ہماری خواہش اور تمنّا تو یہ ہے کہ ہر ایک پڑھے لکھے مُسلمان کے ہاتھ میں البشیر جاوے۔" [۳۶]

مولوی بشیر الدین ایک بے باک اور ایمان دار صحافی تھے۔ ان کا انداز ناقدانہ اور ناصحانہ تھا۔ وہ جو محسوس کرتے تھے بے جھجک لکھتے تھے۔ سرکار کی تنقید بھی کرتے تھے اور اچھی باتوں کو سراہتے بھی تھے۔ اُن کو اس بات کی قطعی پروا نہیں ہوتی تھی کہ کوئی اُن کی بات کا بُرا مانے گا۔ زبان و بیان میں تیکھا پن تھا۔ نواب محسن الملک اپنے ایک خط میں مولوی صاحب کے طرز بیان اور سخت زبان پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ ملاحظہ کیجیے :

"یہ طریقہ یعنی جس سختی سے آپ لکھتے ہیں مجھ کو تو پسند نہیں۔ آپ ہی شاید اس کو پسند کرتے ہوں۔ رائے ظاہر کرنے کے لیے ضروری

نہیں کہ سختی سے کام لیا جائے۔ بلکہ خوبی اس میں ہے کہ اپنا مطلب
نرم الفاظ میں ظاہر کیا جائے اور انسانیت اور اخلاق کا پورا پورا
خیال رکھا جائے لیکن مجھ کو اس سے کوئی مطلب نہیں۔ نہ میں آپ کا
ناصح ہوں اور نہ آپ کسی کی سننے والے ہیں۔" [۲۷]

مولوی بشیر الدین کی صحافت میں مذہبی رنگ اور قومی خدمت کا بہترین جذبہ بدرجۂ اتم جھلکتا ہے۔ صحافت کی زبان عام فہم تھی۔ حالانکہ وہ فارسی اور عربی پڑھے ہوئے تھے لیکن وہ اپنی تحریر میں فارسی اور عربی کے ثقیل الفاظ سے گریز کرتے تھے۔ میں نے اُن کے ایڈٹ کیے ہوئے نجم الاخبار اور اُن کے اپنے اخبار البشیر کی تقریباً تمام جلدوں کا بغور مطالعہ کیا ہے خصوصاً اُن کے ایڈیٹوریلس کا۔ مجھے اُن کے ہمعصر ادیب اور صحافیوں کے مقابلے میں مولوی بشیر الدین کی زبان بہت آسان لگی۔ دراصل اُن کی صحافت کا اصل منشا مسلمانوں میں اپنے مسائل کے تئیں شعور پیدا کرنا اور اُن کے لیے مناسب بلکہ متناسب راہ کی نشاندہی کرنا تھا۔ اس لیے انھیں بہت کچھ لکھنا پڑتا تھا تاکہ عام مسلمانوں کی سمجھ میں آجائے۔

آخر میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ البشیر مسلم معاشرے کی اصلاح کے لیے ایک عوامی اخبار تھا جس کو خواص بھی پڑھنے کے لیے مجبور تھے اور جس کو نہ صرف بے مثال مقبولیت حاصل ہوئی بلکہ اس نے مسلم معاشرے کی اصلاح میں کارہائے نمایاں انجام دیے۔ ◆◆

حواشی اور حوالے

۱۔ جے۔ ای۔ سوین، اے ہسٹری آف ورلڈ سویلیزیشن، سیکنڈ ایڈیشن، انڈین ری پرنٹ نئی دہلی۔ ۱۹۶۳ء) صفحات ۳۴۳، ۳۶۶

۲۔ آر۔ سی۔ مجومدار، ہسٹری آف فریڈم موومینٹ، جلد اوّل، سیکنڈ روائزڈ ایڈیشن (کلکتہ۔ ۱۹۷۱ء) صفحات ۲۷۴ تا ۲۷۵

۳۔ مولانا امداد صابری، تاریخ صحافت اردو، جلد اول؛ مطبوعہ فاروقی پریس، (دہلی۔ ۱۹۵۳ء) صفحات ۵۰ تا ۱۰۴

۴۔ مجومدار، حوالہ سابق، ایضاً، صفحات ۲۷۵ تا ۲۷۷

مزید ملاحظہ کیجیے، مجیب اشرف، جدید ہند کے سیکولر معمار (مکتبہ جامعہ، نئی دہلی ۱۹۸۹ء، صفحہ ۱۲۵

۵۔ مجومدار، حوالہ سابق، ایضاً، صفحہ ۳۲۸

۶۔ صابری، حوالہ سابق، ایضاً، جلد اول، صفحات ۱۰۴ تا ۱۰۹، ۱۱۸، ۱۴۲ تا ۱۴۳
ایضاً، جلد دوم، صفحہ ۲۲

۷۔ صابری، حوالہ سابق ایضاً، جلد دوم، صفحات ۲۴۷، ۲۴۸ تا ۲۵۱، ۳۵۲ تا ۳۸۱، ۳۸۷ تا ۳۸۷

۸۔ صابری، حوالہ سابق ایضاً

۹۔ ایضاً صفحہ ۳۸۷

۱۰۔ مولوی سعید احمد مارہروی، یادگار زمانہ ہیں یہ لوگ، خان بہادر مولوی بشیر الدین صاحب رسالہ مصنف۔ دسمبر ۱۹۴۰ء اور ذوالقرنین، ۱۴ جولائی ۱۹۵۶ء

۱۱۔ طفیل احمد، موجودہ زمانہ کی ایک بڑی شخصیت خان بہادر مولوی بشیر الدین "ایڈیٹر البشیر، اٹاوہ۔ ہفتہ وار ہند عید نمبر ۲ مارچ ۱۹۳۲ء

۱۲۔ بحوالہ مضمون امتیاز الدین زبیری، اسلامیہ انٹر کالج اٹاوہ کے بانی مولوی محمد بشیر الدین

۱۳۔ ایضاً ضمیمہ قومی آواز، لکھنؤ، ۲۰ جون ۱۹۷۱ء

مولوی سعید احمد کے مطابق البشیر فروری ۱۸۹۹ء میں جاری کیا گیا۔ دیکھیے مضمون حوالہ نمبر ۱۰۔ ممکن ہے ۱۸۹۸ء سے البشیر جاری کرنے کی کوششیں اور انتظامات شروع ہو گئے ہوں اور جاری فروری ۱۸۹۹ء میں ہوا ہو۔

۱۴۔ مولوی بشیر الدین، البشیر، نمبر ۴۳، جلد ۲، ۲۴ دسمبر ۱۹۰۰ء

۱۵۔ البشیر، ۵ فروری ۱۹۰۰ء

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ ایضاً، ۷ مئی ۱۹۰۰ء

۱۔ مولانا الطاف حسین حالی، بیوہ کی مناجات، آخری صفحہ
۱۰۔ منشی عبدالغفور، رسالہ پرورش اولاد، آخری صفحہ
۲۔ فضل حسین، آہ مولوی بشیرالدین، البرید، کان پور، جون ۱۹۵۶ء
۲۔ سید محمد رضی نانی (سابق ہیڈ ماسٹر ہائی اسکول اٹاوہ) منہاج المخلصین، المعروف بہ حیات محمد بشیرالدین (غیر مطبوعہ)
۲۲۔ رضی، حوالہ سابق ایضاً
۲۳۔ البشیر، ۵ جنوری ۱۹۰۴ء
۲۴۔ ایضاً
۲۵۔ ایضاً
۲۶۔ ایضاً
۲۰۔ ایضاً
۲۸۔ ایضاً
۲۵۔ ایضاً
۳۰۔ ایضاً، ۲۶ فروری ۱۹۰۰ء
۳۱۔ ایضاً
۳۲۔ ایضاً، ۲۱ فروری ۱۹۰۰ء
۳۳۔ ایضاً، ۱۳ فروری ۱۹۰۰ء
۳۴۔ ایضاً، ۲۶ فروری ۱۹۰۰ء
۳۵۔ ایضاً
۳۷۔ ایضاً، ۳ جون ۱۹۰۱ء
۳۷۔ مولوی بشیرالدین، علی گڑھ تحریک کے معمار، علی گڑھ میگزین، علی گڑھ نمبر، مرتبہ نسیم قریشی، ۵۵-۱۹۵۴ء، صفحات ۲۵۰ تا ۲۵۲

مُرقع شعراء : چند مباحث

معین الدین شاہین اجمیری

رام بابو سکسینہ کو مختلف قدیم شعرار کی دس تصویریں بمدست ہوئیں جنھیں انھوں نے شعرار کے آثار واحوال کے ساتھ مرقعِ شعرار کے نام سے دھومی مل دھرم داس (مطبع) نئی دہلی سے ۱۹۵۶ء میں شائع کر دیا۔ قاضی عبدالودود دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ یہ تصاویر رام بابو سکسینہ کو کہاں سے موصول ہوئیں[1]۔ اس سوال کے جواب میں پروفیسر مسعود حسن رضوی ادیب کا یہ بیان ملاحظہ فرمائیں :

> ..... یہ بتا دوں کہ یہ چند اوراق جو مرقعِ شعرار کے نام سے شائع کیے گئے ہیں وہ مرحوم رام بابو سکسینہ کو کس طرح دستیاب ہوئے۔ مولوی عبدالباری آسی مرحوم نول کشور بک ڈپو میں ملازم تھے۔ اور اس کے ساتھ کتابوں کی خرید و فروخت بھی کرتے رہتے تھے۔ ایک مرتبہ انھوں نے سندیلہ ضلع ہردوئی سے کچھ کتابیں خریدیں۔ ان میں ایک مصوّر تذکرۂ شعرار کے دس ورق بھی تھے، جو انھوں نے مجھ کو دکھائے اور میں نے ان کی اجازت سے لکھنؤ کے دو شاعروں کی تصویروں کی نقل مطابق اصل بنوائی۔ وہ شاعر ہیں رائے ٹیکا رام تسلی اور لالہ کرپا دیال عرف کنور سین مضطر۔ کچھ دن بعد رام بابو سکسینہ مجھ سے ملنے آئے اور

اثنائے گفتگو میں میں نے ان ورقوں کا ذکر کیا۔ وہ دس ورق
انھوں نے دو سو روپے کے خرید لیے اور ان کی اشاعت کے ارادے
سے ان کی عکسی نقل تیار کروائی۔ قلمی نقل میں مجھ سے مدد لی جس کا شکریہ
انھوں نے مرقعِ شعراء کے مختصر انگریزی دیباچے میں ادا کیا ہے۔"[۷]

مرقعِ شعراء کے متعلق رام بابو سکسینہ نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ ایک کتاب کا ٹکڑا ہے[۸]۔ لیکن قاضی عبدالودود نے اس کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے:

"میری رائے یہ ہے کہ انھیں ایک کتاب کا ٹکڑا نہیں، مرقع ملا ہے جو
لازماً نامکمل ہے۔ کچھ ضروری نہیں کہ دس سے زیادہ تصویریں جمع ہو سکی
ہوں، اور مرقع کا خاتمہ و دیباچہ لکھا گیا ہو۔ تصویریں اگرچہ ضائع ہوئی
بھی ہیں تو زیادہ نہیں۔"[۹]

مرقعِ شعراء کے اصل نام کے متعلق بھی اختلاف ہے، چونکہ اس مخطوطے کے اوّل و آخر کے اوراق غائب تھے لہٰذا صحیح نام معلوم نہیں ہو سکا۔ اختلاف کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ان اوراق کے جامع نے اس کے لیے مختلف الفاظ استعمال کیے ہیں۔ مثلاً "مرقع"[۵] "نگارخانہ"[۶] "نگارخانۂ انتخاب زدہ"[۷] "نگارخانۂ بدیع"[۸] "بارژنگ خویسش مینگارام"[۹] "ارژنگ نامہ"[۱۰] اور "اوراقِ پریشاں"[۱۱] وغیرہ۔

ہو سکتا ہے یہ تمام الفاظ توضیحی اور تشریحی حیثیت رکھتے ہوں لیکن خود اس کے مرتب رام بابو سکسینہ نے اسے مرقعِ شعراء کا خوبصورت نام دیا ہے۔ اس کا پیش لفظ مولانا ابوالکلام آزاد نے لکھا ہے۔ چنانچہ وہ اپنے تعارفی جملوں میں مصنف کی خوب تعریف کرتے ہیں۔

مرقعِ شعراء کے مصنف کا نام بھی معلوم نہیں۔ لیکن اس کے بیان سے ظاہر ہے کہ وہ سکسینہ کائستھ ہے، کیوں کہ اُس نے چھیتر مل کو اپنا (برادر) بھائی لکھا ہے، بقول مولانا ابوالکلام آزاد:

"..... مصنف کے بھائی چھیتر مل نام کے ایک شخص تھے۔ یہاں بھائی

کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حقیقی بھائی تھے اور یہ بھی ہوسکتا ہے
کہ رشتے اور برادری کے بھائی تھے۔ بہرحال بھائی تھے...... پھر
دوسری جگہ لالہ کنور سین مضطر کے حالات میں لکھا ہے: "برادرِ بجاں
برادرِ عزیز کرپادیال عرف لالہ کنور سین مضطر خلف دیوان دیبی پرشاد
قوم کائستھ سکسینہ فقیر سے بہت ربط رکھتے ہیں۔ یہ ربط محض قرابت ہی
کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ ہم فنّی کی وجہ سے ہے۔" یہ تصریح بہت صاف
اور غیر مشتبہ ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مصنّف کائستھ سکسینہ تھے
کیونکہ صاف لکھتے ہیں کہ لالہ کنور سین قوم کائستھ سکسینہ سے میری
قرابت ہے"۔[۱۲]

ہوسکتا ہے مصنّف نے لفظ "برادر" کا استعمال تکلفاً ہی کیا ہو۔ اور اس کی وضاحت
آزاد نے اپنے مذکورہ اقتباس کے شروع میں خود کی ہے۔ علاوہ ازیں بقول قاضی عبدالودود
اس کا کایستھ ہونا ثابت ہے لیکن سکسینہ ہونا لازم نہیں۔[۱۳]

مرقعِ شعرا کے سنِ تصنیف کا تعین بھی نہیں ہوسکا۔ رام بابو سکسینہ نے اسے
ایک سو سال پرانی تصنیف قرار دیا ہے، اس سلسلے میں ان کا خیال ہے کہ اس قسم کے
مرقعے شاہ جہاں اور بعد کے مغل حکمرانوں کے عہد میں تیار کیے جاتے تھے۔[۱۴] مرقعِ شعرا میں
درج اندرونی شہادتوں کی بنا پر اس کے سنِ تصنیف کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ مصنّف
نے مرزا مظہر جانِ جاناں کے احوال میں لکھا ہے:

"اس نگارخانے میں صرف انھی حضرات کے حالات اور تصویریں
درج کی گئی ہیں جن سے میں ذاتی طور پر دوستی کا رابطہ رکھتا
ہوں یا کم سے کم کبھی ان سے ملاقات ہوگئی ہے۔ حضرت مرزا صاحب
اس دائرے میں نہیں آتے تھے لیکن چونکہ میرے بھائی چھیتر مل
کے مرقع میں حضرت مرزا صاحب کی شبیہ دیکھی گئی جو انھوں نے
بڑی کوشش سے بہم پہنچائی تھی اس لیے میری طبیعت عقیدت

اندیشں نے یہ بات گوارا نہ کی کہ اس شبیہ سے یہ نگار خانہ خالی رہے. چنانچہ اسے بھی درج کیا جا رہا ہے"۔ [۱۵]

اِس اقتباس سے چند اہم پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے. اوّل یہ کہ مرزا مظہر جان جاناں کا قتل ۱۱۹۵ھ میں ہوا اور میر تقی میر کا سالِ وفات ۱۲۲۵ھ ہے. لہٰذا یہ مصوّر تذکرہ ان دونوں سنین کے درمیان یعنی اٹھارہویں صدی عیسوی کے آخر یا اُنیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں مرتب ہوا ہوگا. اس تذکرے میں جن دس شعراء کے سوانحی حالات اور تصاویر درج ہیں ان کی تفصیل اس طرح ہے:

(۱) رائے جسونت سنگھ پروانہ لکھنوی
(۲) رائے ٹیکارام تسلّی لکھنوی
(۳) جعفر علی حسرت دہلوی (استادِ جرأت)
(۴) میر ضیاء الدین ضیاء دہلوی
(۵) مکند لال / فدائی بیگ فدوی لاہوری
(۶) دلوالی سنگھ / محمد حسن قتیل فرید آبادی
(۷) غلام ہمدانی مصحفی امروہوی
(۸) کرپا دیال سکینہ عرف کنور سین مضطر لکھنوی
(۹) مرزا جان جاناں مظہر دہلوی
(۱۰) میر تقی میر

مرقعِ شعراء کی اشاعت بڑے اہتمام سے ہوئی ہے. ایک طرف شعراء کی سہ رنگی و چہار رنگی تصویریں ہیں اور دوسری طرف فارسی میں مختصر سوانح انتخابِ کلام اور خصوصیاتِ شاعری درج ہیں۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنے پیش لفظ لکھا ہے:

"اگر ان اوراق میں کچھ اور نہ ہوتا صرف میر تقی میر اور حضرت مظہر کی تصویریں ہوتیں جب بھی اس کی غیر معمولی قدر و قیمت کا اعتراف کرنا پڑتا کیوں کہ اُردو شاعری سے رسم و راہ رکھنے والا کون شخص ایسا

ہوسکتا ہے جو میر صاحب اور مرزا صاحب کی زیارت کا خواہشمند نہ ہو۔" [۱۹]

میر اور مظہر کے علاوہ بقیہ شعراء میں مصحفی، قتیل اور حسرت کی تصویریں بھی اپنی جگہ جاذب نظر ہیں۔

مرقعِ شعراء کا بنظر غائر مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس کے جامع نے کوئی بہت بڑا کام نہیں کیا بلکہ اس نے مختلف معاصر اور ماقبل تذکروں سے شعراء کے حالات یکجا کر کے کسی مصوّر سے ان کی تصاویر بعض حقیقی اور بعض خیالی بنوا کر چسپاں کر دیں۔ مولانا کلب علی خاںفائق رام پوری نے اپنے ایک مضمون بعنوان "مرقعِ شعراء کی حقیقت" مشمولہ "نذرِ زیدی" (۱۹۸۳ء نئی دہلی) مرتبہ مالک رام میں مختلف تذکروں کے اقتباسات نقل کر کے یہ ثابت کر دیا ہے کہ اس کے مرتب نے مرقع میں شامل تمام شعراء کے سوانحی حالات خود سپردِ قلم نہیں کیے بلکہ مختلف شعرائے اُردو کے تذکروں سے نقل کیے ہیں۔ علاوہ ازیں اس تذکرے میں بعض کمزوریاں اور ہیں جن کی بنا پر اسے جعلی قرار دیا جا سکتا ہے، اس ذیل میں اکبر علی خاں عرشی زادہ نے رسم الخط اور بعض دوسری دلیلوں سے اسے جعلی تالیف ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اکبر علی خاں عرشی زادہ کے بیانات مدلّل اور حق بجانب ہیں، ملاحظہ ہو:

"مجھے سب سے پہلے اس کی تصاویر کو دیکھ کر خیال آیا کہ ڈیڑھ سو سال پُرانی تصاویر کا یہ انداز نہیں ہوسکتا۔ میں تجزیہ کر کے تو نہیں بتا سکتا کہ ان میں کون سی ایسی بات ہے کہ انھیں اتنا قدیم ماننے میں مجھے تامل ہے لیکن میں نے بہت سی پُرانی تصویریں دیکھی ہیں۔ ان کے دیکھنے سے ایک ذہنی معیار پیدا ہوگیا ہے جو بتاتا ہے کہ ان تصاویر میں کچھ بناوٹ ضرور ہے۔ [۲۰] بہرحال تصاویر کی قدامت پر شک ہونے سے میری اتنی رہنمائی ضرور ہوئی کہ میں نے عبارتوں کے عکس کی طرف رجوع کیا۔ اور یہ دیکھا کہ طرزِ کتابت پر کس حد تک قدامت کی چھاپ ہے۔ اس مطالعے کے نتیجے میں میں نے مندرجہ ذیل ایسی باتیں نوٹ کیں جن کا وجود میر کے

عہد سے پہلے خود میر کے عہد میں اور عہد میر کے کم از کم ساٹھ ستر سال بعد تک نہیں ملتا۔

۱۔ پہلی وہ بات جو اس عہد کے خلاف مخطوطے کے طرز کتابت میں نظر آئی یہ ہے کہ اس میں ہر جگہ یائے معروف و مجہول کا فرق ملحوظ کیا گیا ہے۔ حالانکہ یہ فرق اب سے نصف صدی یا اس سے کچھ ہی پہلے رواج پانا شروع ہوا تھا کاتب کو اس حد تک یہ التزام منظور ہے کہ ایک آدھ مقام پر جہاں جگہ کم رہ گئی ہے اور یائے مجہول کی پوری کشش نہیں آسکتی اس نے نعت یا (١) لکھی ہے جو یوپی والوں کے نزدیک یائے مجہول کی شکل ہے۔

۲۔ دوسری بات یہ کہ تیس چالیس برس ادھر تک اُردو میں الف مضموم کے بعد واو لکھا جاتا تھا جیسے اٹھا کو اوٹھا' اس کو اوس وغیرہ۔ زیر بحث مخطوطے میں ایسے سارے مقامات پر پیش کا استعمال کیا گیا ہے جو اس کی غمازی کرتا ہے کہ اس مخطوطے کی کتابت اس وقت ہوئی جب اُردو املا میں اصلاحیں ہو چکی تھیں۔

۳۔ گاف کا دوسرا مرکز بھی عہد میر کے بہت بعد رائج ہوا لیکن اس مخطوطے کی فارسی و اُردو دونوں تحریروں میں گاف پر دوہرے مرکز کا استعمال کیا گیا ہے۔

۴۔ ٹ کی قدیم شکل تؕ ہے یعنی ت کے دو نقطوں پر دو مزید نقطے۔ ان نقطوں کی جگہ ط کا استعمال عہد میر سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ یہ تبدیلی ایک صدی کے اندر اندر کی ہے۔ مگر مرقع شعرا کے مخطوطے میں موجودہ شکل کے مطابق کتابت کی گئی ہے۔

۵۔ ہائے مخلوط کے لیے دوچشمی ھ کی شکل میں تو کیا غالب کے بھی بہت بعد مخصوص ہوئی ہے۔ قدیم تحریروں میں شوشہ دار "ہ" اور دوچشمی "ھ"

دونوں گڈمڈ ملتی ہیں۔ یعنی شوشہ دار کی جگہ دوچشمی اور دوچشمی کی جگہ شوشہ دار، جہاں جو شکل قلم سے نکل گئی۔ موجودہ مخطوطے کے کاتب نے ہائے مخلوط کی جگہ پر تو ہائے شوشہ دار کا استعمال کیا ہے مگر اس کے برعکس کسی ایک جگہ بھی ایسا نہیں ہوا کہ شوشہ دار کے بجائے دوچشمی لکھی ہو یعنی کہاں کو کھاں۔ منظہر کو منظھر۔ کہو کو کھو۔ یہی کو یھی اور بہت کو بھت نہیں لکھا ہے مگر بھر رہے کو بہر رہے۔ بھرتے بھرتے کو بہرتے بہرتے۔ بھلا کو بہلا۔ تجھ کو تجہہ وغیرہ لکھا ہے۔

اس کے معنی یہ ہوئے کہ اس کے قلم سے شوشہ دار "ہ" کے مقام پر دوچشمی "ھ" نکل سکی۔ یہ بات خود اس کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ کاتب جدید املا سے متاثر ہے۔

۶۔ اور ان سب سے بڑھ کر حیرت انگیز بات یہ ہے کہ اس میں علامت وقف کے لیے ایک دو جگہوں پر نہیں ہر جگہ ڈیش کا استعمال کیا گیا ہے جس سے عہد میر میں لوگ قطعاً ناآشنا تھے۔...... میری بیان کردہ چھ وجوہ سے یہ مخطوطہ اٹھارہویں صدی تو کیا بیسویں کے اوائل کا بھی نہیں ہونا چاہیے۔

مرتب کتاب رام بابو سکسینہ یا مولانا ابوالکلام آزاد مخطوطات شناسی کے معاملے میں گہری نظر نہیں رکھتے اس لیے میرا خیال ہے کہ اصل کتاب جس ذریعے سے ہاتھ آئی یہ اس کا جعل ہے۔ اس قسم کے واقعات ہندوستانی مصوری کے سلسلے میں اکثر و بیشتر پیش آتے رہتے ہیں اور بہت سے اشخاص باقاعدہ جعلی تصاویر کا کاروبار کرتے ہیں۔ ہوسکتا ہے ایسے ہی کسی جعل ساز نے مرتب کو فریب دے کر رقم ہتھیائی ہو۔[۵۱]

مرقع شعرا میں شامل تصاویر کی بنا پر بھی اس کتاب کے جعل کو ثابت کیا گیا ہے۔

چنانچہ قاضی عبدالودود لکھتے ہیں:

"تصویریں، منظر، میر، ضیاء، حسرت، مصحفی، فدوی، قتیل، پروانہ، تسلی، و مضطر کی ہیں۔ فدوی کے ساتھ ایک نوجوان بھی ہے جو بقول ڈاکٹر رام بابو سکسینہ فدوی کا دوست اور رفیق ہے، مگر یہ محض قیاس ہے۔ تصویریں رنگین ہیں، فنی نقطۂ نظر سے میں خود ان کے بارے میں کچھ کہنے سے قاصر ہوں، مگر ڈاکٹر سلیم الزماں صدیقی نے جو تصویریں دیکھی ہیں، انھیں دیکھ کر کوئی اچھی رائے نہیں ظاہر کی۔ منظر نقشبندی صوفی تھے، ان کی تصویر ان کی مرضی سے نہ کھینچی گئی ہوگی۔ اس کی اصلیت میرے نزدیک مشتبہ ہے۔" [۱۵]

فدوی لاہوری کی تصویر بھی اس تذکرے کے جعل کو ثابت کرتی ہے۔ کیونکہ فدوی کے ساتھ ایک امرد کی تصویر دی گئی ہے جو اس کی امرد پرستی کو ظاہر کرتی ہے۔ کسی بھی زمانے کا کیسا ہی گرا ہوا، بدکردار انسان اپنی ایسی کمزوریوں کو کبھی عیاں نہیں کرتا جو اس کی شخصیت کو داغ دار کرتی ہوں، لہٰذا فدوی سے یہ توقع کیوں کر کی جا سکتی ہے کہ وہ اپنی امرد پرستی کو ظاہر کرے گا، چنانچہ یہ تصویر بھی فرضی ہے۔ علاوہ ازیں میر کی تصویر بھی حقیقی نہیں۔ میر جب ۱۱۹۷ھ (م ۱۷۸۲ء) کے آس پاس لکھنؤ پہنچے تو ان کی عمر ساٹھ برس کے قریب ہوگی، لیکن مرقع میں شامل تصویر کو دیکھ کر میر کی عمر کسی طرح چالیس پینتالیس برس سے زیادہ نہیں معلوم ہوتی۔ مصوّر نے ان کے لیے جو لباس تجویز کیا ہے وہ میر کی صوفیانہ، قلندرانہ اور فقیرانہ طبیعت کے منافی ہے۔ وہ لکھنؤ پہنچ کر اس قدر نہیں بدلے ہوں گے کہ نوابین کا لباس اختیار کر لیتے۔

رام بابو سکسینہ نے ان پہلوؤں پر ناقدانہ نظر نہیں ڈالی۔ انھوں نے عجلت پسندی سے کام لیا ہے۔ متن وغیرہ کی تصحیح کی طرف بھی دھیان نہیں دیا اور نہ ہی تنقیدی بصیرت دکھائی۔ علاوہ ازیں مولانا ابوالکلام آزاد کا پیش لفظ بھی تاثراتی ہے جس میں انھوں نے مصنف اور مرتب کی پیٹھ تھپتھپائی ہے۔ تنقیدی و تحقیقی نظر سے مرقع شعرا کی کمزوریوں پر ذرا بھی روشنی نہیں ڈالی اور رام بابو سکسینہ کی لغزشوں کو بھی قلم انداز کر دیا۔ اس

جانب اشارہ کرتے ہوئے قاضی عبدالودود لکھتے ہیں :

..."۱۔ مرقع کے کل شعرا کو "سلبریٹیز" کہنا دُرست نہیں، تسلّی و مضطر درکنار، پروانہ پر بھی اس کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ ۲۔ پروانہ کا وابستگان دربار آصف الدولہ میں شمار، ۳۔ اور حسرت کا شاہ عالم کے دربار میں ہونا محتاج ثبوت نہیں، ۴۔ حسرت کی وفات ۱۲۰۹ھ میں ہوئی ہے (معاصر حصہ ۱) یہ کہنا کہ وہ انیسویں صدی کے نصف آخر میں تھے، فاش غلطی ہے، ان کی وفات کے وقت نصف آخر کیا معنی، نصف اوّل کا آغاز بھی نہیں ہوا تھا، ۵۔ مہاراجہ کلیان سنگھ کو اس طرح راجہ بہادر لکھا ہے گویا یہی نام تھا، ۶۔ ان کا تخلص عاشق تھا، راجہ بتایا ہے، ۷۔ ان کا شاگرد ضیا ہونا محتاج ثبوت ہے، ۸۔ قتیل کا دہلی کو ہجرت کرنا لکھا ہے، حالانکہ دہلی ان کا مولد ہے، ۹۔ یہی بات کالپی کے بارے میں تحریر کی ہے، اس کی حقیقت اوپر مرقوم ہے، ۱۰۔ مصحفی کے سات اُردو دیوان تھے، صحیح تعداد آٹھ اور یہ سب کتب خانۂ خدابخش میں موجود ہیں۔ مظہر کا سال شہادت ۱۱۹۴ھ = ۱۷۸۰ء، صحیح ۱۱۹۵ھ = ۱۷۸۱ء"[۲۰]

تسلی کے متعلق صاحبِ تذکرہ نے یہ لکھا ہے کہ "در پارسی پیش میرزا فاخر مکیں و در ریختہ پیش میاں مصحفی زانوے ادب تہہ کردہ"[۲۱] لیکن یہ صریحاً غلط ہے، کیونکہ تسلی نے تذکرہ مجموعۃ الشعرا کے دیباچے میں اپنے احوال کے تحت یہ اطلاع دی ہے کہ اس نے ریختہ میں کسی کی اُستادی قبول نہیں کی بلکہ اپنی ذاتی کوشش سے اس کے اشعارِ ریختہ نمودار ہوئے۔[۲۲] چنانچہ پروفیسر مسعود حسن رضوی ادیب کا بیان ہے :

"تمام تذکرے ان کو فارسی میں مکین کا اور اُردو میں مصحفی کا شاگرد بتاتے ہیں۔ مگر خود تسلّی فارسی میں مکین کی شاگردی کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں "و شعر ہندی بطور خود میگفت" اس سے ظاہر ہوتا

ہے کہ وہ اُردو میں کسی کے شاگرد نہیں تھے۔"[۲۳]

بعض خامیوں سے قطع نظر مرقعِ شعراء میں چند خوبیاں بھی ہیں، مثلاً اس میں قتیل کے سوانح اور کلام پر یکساں توجہ دی گئی ہے۔ ورنہ اُردو کے اکثر تذکرہ نگاروں نے قتیل کے سوانح اور کلام دونوں پر ضمناً روشنی ڈالی ہے۔ ◆◆

حواشی

۱۔ عیارستان، ص ۱۸، مطبوعہ اکتوبر ۱۹۵۷ء، پٹنہ

۲۔ ہماری زبان، ۱۵ر نومبر ۱۹۶۶ء، ص ۸، علی گڑھ

۳۔ مرقعِ شعراء، (تعارف)۔صفحہ درج نہیں، مطبوعہ ۱۹۵۶ء، نئی دہلی

۴۔ عیارستان، ص ۱۸

۵۔ مرقعِ شعراء، ص ۹

۶۔ ایضاً، ص ۹

۷۔ ایضاً، ص ۹

۸۔ ایضاً، ص ۷

۹۔ ایضاً، ص ۱۰

۱۰۔ ایضاً

۱۱۔ ایضاً، ص ۲

۱۲۔ مرقعِ شعراء (تعارف) صفحہ درج نہیں (راقم)

۱۳۔ عیارستان، ص ۱۹

۱۴۔ مرقعِ شعراء، (تعارف) صفحہ درج نہیں۔

۱۵۔ ایضاً، صفحہ ۹

۱۶۔ ایضاً، (پیش لفظ) ص ۱

۱۷۔ اسی ذیل میں اکبر علی خاں عرشی زادہ کا یہ بیان بھی ملاحظہ ہو: "میں نے مرقعِ شعراء ڈاکٹر پرمود چند پروفیسر انڈین آرٹ شکاگو یونیورسٹی کو دکھا کر تصاویر کی قدامت کے بارے میں ان کی تحریری رائے حاصل کی۔ چونکہ وہ قدیم تصاویر کے بہت بڑے پارکھ ہیں اس لیے ان کی دستخطی تحریر کو میں نے کتاب پر چسپاں کر دیا ہے۔ انھیں مجھ سے اتفاق ہے کہ تصاویر جدید ہیں۔" (خط بنام راقم مورخہ ۳ر فروری ۱۹۹۳ء)

۱۸۔ ہماری زبان، ۲۲ر اکتوبر ۱۹۶۶ء، ص ۴، علی گڑھ

۱۹۔ عیارستان، ص ۲۰

۲۰۔ ایضاً، ص ۲۵

۲۱۔ مرقعِ شعراء، ص ۲

۲۲۔ بحوالہ آج کل (سالنامہ) ۱۵ر اگست ۱۹۴۹ء، ص ۵۸

۲۳۔ ایضاً، ص ۵۹

تحریک خلافت، ایک مطالعہ

نثار احمد

تحریک آزادیٔ ہند کا تیسرا اور آخری مرحلہ ہندوستان میں تحریک خلافت کی دھن گرج گاندھی جی کی قیادت، عدم تشدد کا سیاسی حربے کے طور پر استعمال اور عدم تعاون کی شروعات سے ہوتا ہے، یہی وہ رجحان ہے جس نے مختلف نشیب و فراز سے گزر کر بالآخر برطانوی سامراج کے آفتاب اقبال کو جو اندرونی و بیرونی حملوں کی وجہ سے گہن آلود ہو رہا تھا، غروب ہونے پر مجبور کیا۔

ہندوستان میں نئے سیاسی حربوں کا استعمال اور اس کا عوامی رُخ دراصل نتیجہ تھا اس بے اطمینانی کا جو عالمی اور ملکی حالات کی وجہ سے پیدا ہوئی تھی۔ یورپ میں سامراجی قوتوں کے درمیان باہمی آویزش اور اقتصادی وسائل پر قبضہ کرنے کی ہوس نے جنگ عظیم اول کی صورت اختیار کی۔ یورپ کا "مرد بیمار" ترکی ان طاقتوں کی ہوسناکی کا نشانہ بنا جس نے مسلمانوں اور خاص طور پر برطانیہ کے زیر تسلط ہندوستانی مسلمانوں کو کرب والم میں مبتلا کیا۔ دوسری طرف خود ہندوستان میں انگریزوں کی "رعایت دو اور دباؤ" کی دوعملی پالیسی نے ہندوستانیوں کو پریشانی میں مبتلا کر دیا اور ان کا 'خود مختار حکومت' کا مطالبہ جو عالمی حالات کے پیش نظر قریب تر نظر آ رہا تھا، دھندلا گیا۔ اس سیاسی بے چینی نے ہندوستان میں دو زبردست تحریکات یعنی تحریک خلافت اور تحریک عدم تعاون کو جنم دیا۔

خلافت کی تعریف اور اس کی خصوصیات پر طویل بحث سے گریز کرتے ہوئے یہاں پروفیسر رشید احمد کی اس رائے کو نقل کرتے ہوئے آگے بڑھتے ہیں کہ "مختلف سیاسی وحدتوں میں قیام امن کی خاطر بین الاقوامی طرز کی حکومت کو ہم خلافت کہہ سکتے ہیں"[۱]
خلافت راشدہ سے شروع ہوکر یہ خلافت انحراف اور کمزوریوں کو راہ دیتے ہوئے سقوط بغداد تک پہنچی اور ترکوں کے عروج سے اس طرز کی خلافت میں پھر جان پڑ گئی جو اپنی زوال آمادہ شکل میں ۱۹۲۴ء تک برقرار رہی۔

تازہ دم مغربی قوتوں کی یلغار، مغلیہ سلطنت کے زوال اور بیسویں صدی میں خلافتِ ترکیہ پر مغربی قوتوں کی یورش نے مسلم دنیا میں اتحاد اسلامی کی لہر دوڑا دی جسے ہم مغربی قومیت کے خلاف ایک مہم سے ہم تعبیر کرسکتے ہیں۔ اس کے سرخیل سیّد جمال الدین افغانی تھے۔ ان کے زیر اثر روایاتی فاضلاتی علم نے ایک متبادل نظام کے بارے میں سوچنا شروع کر دیا تھا اور مغربی تعلیم یافتہ مسلمانوں کو بھی اپنی مفاہمت کی پالیسی بے نتیجہ معلوم ہونے لگی تھی۔ یہی وہ دور ہے جب یہ دونوں گروہ ایک دوسرے سے قریب ہوئے اور پہلے سے چل رہی برطانوی سامراج مخالف تحریک آزادی سے اشتراک کے بارے میں کوششیں شروع ہوئیں۔

جنگ عظیم اول میں ترکی کی ہزیمت نے خلافت کے لیے جو خطرات پیدا کر دیے تھے اس کی کسک عالم اسلام نے اور خاص طور پر ان ہندوستانی مسلمانوں نے محسوس کی جو ایک عرصے سے حالت مظلومیت میں تھے اور انھیں ترکی سے ایک محافظ اسلام کی حیثیت سے لگاؤ تھا اور مدد و ہمدردی کی توقع بھی۔ مسلمانوں کے مذہبی جذبات، مقامات مقدسہ کا احترام اور ان کے تحفّظ کی فکر، ان مقامات کے متولّی آل عثمان سے والہانہ لگاؤ کا تقاضا کر رہے تھے۔ اگر خلافت کی سیاسی و مذہبی حیثیت جیسی کہ فی الواقع اسلام میں اور مسلمانوں کے نزدیک ہے، باقی نہیں رہی تھی لیکن روایاتی طور پر ابھی بھی خلیفہ کا نام خطبوں میں پڑھا جاتا تھا۔ جنگ عظیم کے بعد مقامات مقدسہ اور خلافت خطرے میں تھی اس لیے مسلمانوں نے جس کرب والم کا مظاہرہ کیا وہ اپنی مثال آپ ہے۔ مسلمانوں کے غم و غصے

اور ترکی سے تعلق کو دیکھ کر برطانوی وزیر اعظم لائڈ جارج اور صدر ولسن نے یقین دہانی کرائی کہ ایشیائے کوچک اور تھریس سے ترکی کو محروم نہیں کیا جائے گا۔ لیکن جنگ بندی کے عارضی معاہدے کے ساتھ ہی ان یقین دہانیوں کے علی الرغم سلطنتِ عثمانیہ کا ایشیائی حصہ انگلینڈ اور فرانس کے حصے میں آگیا اور تھریس یونان کو دینے کا فیصلہ ہوا اور سلطان بقیہ حصے میں بھی اتحادیوں کے قائم کردہ ہائی کمیشن کے زیرِ اثر اپنے حقیقی اختیارات سے محروم کر دیا گیا۔ ترکوں کے ساتھ ناانصافی، ہندوستانی مسلمانوں کے ساتھ وعدہ خلافی اور خلیفہ کے اختیارات کی بحالی اور برطانیہ پر زور ڈالنے کے لیے کہ وہ ترکی کے تئیں اپنی پالیسیوں کو بدلے۔ ہندوستان میں ۱۹۲۰ء سے ۱۹۲۴ء کے درمیان جو زبردست تحریک چلائی گئی وہ خلافت تحریک کے نام سے مشہور ہوئی۔

مولانا عبدالباری فرنگی محلی کی کوششوں سے ستمبر ۱۹۱۹ء کی لکھنؤ کانفرنس میں آل انڈیا خلافت کمیٹی کی تشکیل عمل میں آئی۔ گاندھی جی نے اس تحریک کی تائید ہی نہیں کی بلکہ جلد ہی اس کی قیادت کے منصب پر فائز ہوئے اور مسلمانوں کو عدم تعاون کی شروعات کا مشورہ دیا۔ مسلم لیگ نے جو اس وقت قومیت پسند، سامراج مخالف نوجوانوں کے زیرِ اثر تھی، خلافت تحریک کی حمایت کا اعلان کیا۔ کانگریس میں عدم تعاون کے سیاسی حربے کو استعمال کرنے اور مسئلۂ خلافت کو مطالبۂ آزادی کے ساتھ ملانے پر بڑا اختلافِ رائے پایا جاتا تھا بالآخر گاندھی جی، موتی لال نہرو، علی برادران اور مولانا ابوالکلام آزاد کی کوششوں سے کانگریس نے ایک تجویز پاس کی جس میں آزادی کے مطالبے کے ساتھ خلافت کے مطالبے کو بھی شامل کیا گیا۔ ۱۵ر مئی ۱۹۲۰ء کو ترکی کے ساتھ معاہدۂ امن کا اعلان ہوا جس کی دفعات سنگ دلانہ اور مسلمانوں کے لیے اذیت ناک تھیں۔ یہی وہ موقع ہے جب گاندھی جی نے مسلمانوں کو 'واحد موثر اقدام' کے طور پر عدم تعاون کی شروعات کا مشورہ دیا۔ خلافت کمیٹی نے عدم تعاون کے چار مدارج کا اعلان کیا:

۱۔ اعزازی عہدوں سے مستعفی ہونا اور خطابات واپس کرنا۔

۲۔ حکومت کی سول سروس کے عہدوں سے استعفا دینا۔

۳۔ پولیس اور فوج کی ملازمتوں سے استعفا دینا۔
۴۔ ادائیگی ٹیکس سے انکار۔[۲]

خلافت کمیٹی کی قائم کردہ ایک ذیلی کمیٹی نے احتجاجی پروگرام ترتیب دیا۔ یکم اگست ۱۹۲۰ء کی تاریخ کو مکمل ہڑتال اور عوامی جلسوں کے اہتمام کے ساتھ کمیٹی نے مندرجہ ذیل ہدایات جاری کیں:

"کوئی جلوس نہ نکالا جائے اور زبردستی کسی کی دوکان نہ بند کرائی جائے۔ اس بات کی طرف خصوصی توجہ دی جائے کہ لوگ خطابات اور اعزازی مناصب سے دست بردار ہو جائیں اور والدین سے یہ درخواست کی جاتی ہے کہ وہ گورنمنٹ سے ملحقہ اور اس کے زیر سرپرستی چلنے والے اداروں سے اپنے بچوں کو نکال لیں اور وکیلوں سے درخواست کی جاتی ہے کہ وہ اپنی پریکٹس کو معطل رکھیں۔ ہم یہ بھی امید کرتے ہیں کہ اتوار کو سودیشی کا بھی افتتاح کر دیا جائے گا۔ کمیٹی مسلمانوں سے توقع رکھتی ہے کہ جس طرح وہ امن و امان برقرار رکھنے میں رہنمائی کرتے ہیں اسی طرح قربانی کے سلسلے میں بھی رہنمائی کریں گے اور ہم یہ یقین رکھتے ہیں کہ ہمارے ہندو بھائی اس سلسلے میں دلچسپی لینے اور مسلمانوں کے ساتھ شامل ہونے سے گریز نہیں کریں گے۔"[۳]

یکم اگست کو سینٹرل خلافت کمیٹی کے زیر اہتمام ہندوستان گیر ہڑتال ہوئی اور اسی دن گاندھی جی نے قیصر ہند کا ایوارڈ جو انھیں جنگی خدمات کے صلے میں ملا تھا واپس کر دیا۔

انڈین نیشنل کانگریس نے بھی دسمبر ۱۹۲۰ء کے ناگپور اجلاس میں عدم تعاون کا پروگرام پیش کیا۔ علما کی ایک کثیر تعداد نے فتوے کے ذریعے اس کی حمایت کی۔ انھوں نے مسلمانوں سے اپیل کی کہ وہ الیکشن، سرکاری مدارس، کالجوں اور کچہریوں کا بائیکاٹ کریں

اور خطابوں اور سرکاری عہدوں سے جو سرکار سے بطور عطیہ جات انھیں ملے ہوں دستبرداری کا اعلان کریں۔"

مسلم زعماء کے نزدیک تحریک کی بنیاد

نظریاتی طور پر پوری مُسلم قوم بلا تفریق رنگ و نسل اور علاقہ و خطہ ایک مضبوط اور متحدالعقیدہ پارٹی ہے۔ یہی نظریہ اس امت کو آفاقیت اور عالمگیریت بخشتا ہے اہل اسلام کی ابتدائی تاریخ اس عالمگیریت کی بہترین مثال ہے جب کہ خلافت راشدہ کے زمانے میں صرف عرب کا خطہ ہی نہیں بلکہ عجم کے ایک وسیع رقبے پر اہل اسلام کی حکومت قائم تھی۔ اس کے بعد بھی خلفائے بنو امیہ اور بنو عباس کے دورِ حکومت میں عرب و عجم اور یورپ کا قابلِ ذکر حصہ خلافت کے تحت تھا۔ یہی حال خلافت ترکی کے زمانے میں رہا لیکن بیرونی سازشوں اور اندرونی تحریکات کی وجہ سے اسلام مخالف رجحانات نے ان کی جگہ لی اور خلافت سے ہٹ کر علیٰحدہ حکومتیں بھی قائم ہوتی رہیں۔ برطانوی تسخیر کے بعد از سرِ نو اسلامی تعلیمات کا احیاء عمل میں آیا۔ شاہ ولی اللہ نے سیاست، اسلام اور خلافت پر سیر حاصل بحث کی اور اس کے اصول و ضوابط از سرِ نو منضبط کیے۔ دورِ جدید کے نیشنلزم اور علیٰحدگی پسند رجحانات نے ان خیالات پر ضرب لگانے کی کوشش کی۔ اُنیسویں صدی کے اواخر میں سیّد جمال الدین افغانی نے اتحاد اسلامی کی عالمگیر تحریک شروع کی۔ ہندوستان کے مسلمان برطانیہ کے ظلم و جبر کے تلے پس رہے تھے۔ اس سے نکلنے کی سبیل نظر نہیں آرہی تھی لوگ محدود دائروں میں کوشش کرتے کرتے تھک چکے تھے اس لیے مسلم زعماء نے خلافت ترکی کے قیام اور دُنیا کے مُسلمانوں کو منظم کرنے اور سامراج کے تسلّط سے نکلنے کے لیے تحریکِ خلافت کے نام سے اپنی کوششوں کا آغاز کیا۔ اس تحریک کی ضرورت کے احساس کو مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنے ایک خط میں واضح کیا ہے:

"آج کوئی وطنی و قومی تحریک مُسلمانوں کو فائدہ نہیں پہنچا سکتی ...
جب تک تمام دنیا میں بین الاقوامی اور عالم گیر تحریک نہیں

ہوگی زمین کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے چالیس کروڑ مسلمانوں کو کیا
فائدہ پہنچا سکتے ہیں"۔[۵]

مولانا نے بنگال کی صوبائی خلافت کانفرنس کے صدر کی حیثیت سے مسئلۂ خلافت پر شرعی بحث کرتے ہوئے کہا تھا:

"اسلام کا قانونِ شرعی یہ ہے کہ ہر زمانے میں مسلمانوں کا ایک خلیفہ و امام ہونا چاہیے خلیفہ سے مقصود ایسا خود مختار مسلمان سربراہ اور صاحبِ حکومت و مملکت ہے جو مسلمانوں اور ان کی حفاظت اور شریعت کے اجراء و نفاذ کی پوری قدرت رکھتا ہو اور دشمنوں سے مقابلے کے لیے پوری طرح طاقت ور ہو۔ صدیوں سے اسلامی خلافت کا منصب سلاطین آل عثمان کو حاصل ہے ... پس اگر کوئی غیر مسلم حکومت اس پر قابض ہونا چاہیے یا اس کو خلیفہ اسلام کی حکومت سے نکال کر اپنے زیر اثر لانا چاہیے تو یہ صرف ایک اسلامی ملک کے نکل جانے کا مسئلہ نہیں ہوگا بلکہ اسلام کی مرکزی سرزمین پر کفر کا اثر چھا جائے گا۔ پس اس حالت میں مسلمانانِ عالم کا اولین فرض ہوگا کہ اس کو قبضۂ وتسلط سے ہٹانے کے لیے اٹھ کھڑے ہوں اور اپنی تمام قوتیں اس کام کے لیے صرف کر دیں"۔[۶]

زعمائے اسلام نے اس تحریک کو چلاتے وقت کن چیزوں کا خیال رکھا تھا۔ مولانا سید سلیمان ندوی کے لفظوں میں:

"اعتقاداً اور ذہناً تو ہمیشہ اور عملاً اکثر یہ سمجھا جاتا تھا کہ تمام دنیائے اسلام کا رئیس اور امام اور حاکم اعلیٰ ایک شخصیت جس کا نام امام اکبر یا خلیفہ تھا۔ تمام دوسرے اسلامی ممالک جو گو براہ راست اس کی حکومت میں نہیں تھے تاہم وہ اس کے مذہبی حیطۂ اقتدار سے باہر نہیں کیے جا سکتے تھے۔ ان ملکوں کے مسلمان بادشاہ امام وقت اور

خلیفۂ عصر کے نائب اور قائم مقام مانے جاتے تھے۔ اس طریقے پر عموماً ایک عظیم الشان اسلامی جمہوریت متحدہ کا دنیا میں وجود تھا۔ تمام کرۂ ارض میں ناموس اسلام کی نگہداشت، مظلوم مسلمانوں کی دادخواہی اور فریاد رسی شعائرِ اسلام کا قیام، مملکت اسلام کی سرحدوں اور اماکن مقدسہ کی خدمت گزاری کے تمام فرائض سلاطین عثمانیہ نے اور صرف سلاطین عثمانیہ نے انجام دیے ہیں اور یہی خلافت اور امارت کے فرائض ہیں۔ ان کے سوا اور کیا ہو سکتے ہیں، پھر انہی لوگوں نے تمام دنیائے اسلام میں یکہ و تنہا اس فرض کو انجام دیا، وہ امیر المومنین اور امام المسلمین نہیں ہیں تو اور کیا ہیں؟"[۴]

اگر یہ عالمگیر اور آفاقی تحریک تھی، جیسا کہ فی الواقع علماء اور زعمائے تحریک نے واضح کیا ہے تو اس سے اختلاف کی گنجائش نہیں ہے کیوں کہ قرآن پاک میں اخوت اسلامی اور امت کا جو تصور ہے وہ اس کی تائید کرتا ہے۔ مسلمانوں کے لیے واحد وجہ اشتراک دین محمد اور اطاعت اللہ و رسول ہے، نیشنلسٹ جذبات کی ان کے نزدیک کوئی اہمیت نہیں۔ مولانا ابوالکلام آزاد لکھتے ہیں:

"مسلمانوں کا فرض صرف اس قدر ہے کہ وہ اللہ کے حکم پر سختی سے عمل کریں جو قرآن میں درج ہیں۔ ان کو انسانوں کے بنائے ہوئے تمام قوانین اور نیشنلسٹ جذبات سے خالی کر لینا چاہیے اور معلم اعلیٰ کی تعلیمات اور رہنمائی کے آگے سرِ تسلیم خم کر دینا چاہیے۔"[۵]

ان وضاحتوں کے ساتھ غیر مسلم ہندوستانیوں کے شکوک و شبہات کو بھی رفع کیا گیا کہ اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ اگر ہندوستان میں کوئی جمہوری اور مشترک حکومت قائم ہوتی ہے جس میں مسلمانوں کا حصہ ہو اور انھیں مکمل حقوق دیے گئے ہوں تو وہ اس کے دفاع کے بجائے کسی ایسی مسلم حکومت یا خلافت کا ساتھ دیں گے جو باہر قائم ہو۔ خلافت کمیٹی نے اس بات کی یقین دہانی کرائی کہ ہندوستان کا مسلمان آخر دم تک اس مسلم سلطنت

کا مقابلہ کرتا رہے گا جو ہندوستان کے خلاف کوئی بُرا عزم رکھتی ہو۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے اس کی شرعی توضیح ان الفاظ میں کی ہے:

"اگر ہندوستان آزاد ہو جاتا ہے اور اس پر ایک ایسی حکومت کا قیام عمل میں آتا ہے جو مسلمانوں کے لیے وہی آزادی روا رکھتی ہے جو دوسرے فرقوں کو دیتی ہے تو ایسی حالت میں شرعی حکم یہ ہے کہ مسلمان حملہ آوروں سے اپنے ملک کا دفاع کریں۔ بلا لحاظ اس بات کے کہ حملہ آور مسلم ہوں یا خلیفہ کی فوج ہی کیوں نہ ہو۔"[۹]

عدم تعاون کا طریقہ کار بھی اسلامی روح کے عین مطابق تھا ولا تعاونو علی الاثم والعدوان کے تحت ظالموں سے کسی طرح کا بھی تعاون دشمنی اور بُرائی کے ضمن میں آتا ہے اور اس وقت جب کہ اسلام مسلمانوں اور معصوم انسانوں کو پنجۂ استبداد میں جکڑنے کے لیے تعاون مانگا جارہا ہو تو اس سے انکار ہی تقاضائے ایمان ہے۔[۱۰]

گاندھی جی کی حمایت کی بنیاد

گاندھی جی کے نزدیک اس تحریک کی حمایت کے پیچھے اخلاقی، مذہبی اور سیاسی وجوہات تھیں۔ اخلاقی اس معنی میں کہ ہندوستان کے مسلمانوں کے ساتھ انگریزوں نے جو وعدے کیے تھے ان کو وفا نہیں کیا جس کے نتیجے میں ان کے جذبات مجروح ہوئے کیونکہ ان کے مطالبات برحق تھے اس لیے گاندھی جی نے اپنے آپ کو ہر ممکن حد تک اس کا پابند سمجھا کہ وہ ان کی امکانی مدد کریں تاکہ مسلمانوں سے کیے ہوئے وعدے پورے کیے جائیں۔ اس کے پیچھے سیاسی عوامل اس طور پر کارفرما تھے کہ بعض سیاسی حالات کے پیش نظر ہندو مسلم ایک دوسرے کے قریب آچکے تھے۔ تلک اور گاندھی جی نے اس کو ایک سنہری موقع سمجھا کہ مسلمانوں کو قومی تحریک سے قریب کرلیں۔ حمایت کا ایک پہلو یہ بھی تھا کہ گاندھی جی کے نزدیک خلافت مسلمانوں کا ایک مذہبی معاملہ تھا کیونکہ ان کے خیال میں خلیفہ مسلمانوں کا مذہبی پیشوا تھا جس کا اہم ترین فرض مقاماتِ مقدسہ کی تولیت، نگرانی اور حفاظت تھا۔ یہی وجوہات

تھیں جس کی بنا پر گاندھی جی اور ان کے کانگریسی متبعین نے تحریک میں سرگرم حصّہ لیا۔

قومی نقطۂ نظر رکھنے والے مورخین نے تحریک خلافت پر تنقید کی ہے اور گاندھی جی پر یہ الزام عاید کیا ہے کہ ایک ایسی تحریک جو نیشنلزم کی مخالفت تھی اس کی قیادت کر کے انھوں نے مقاصد میں تضاد کا ثبوت پیش کیا ہے۔ مشہور ہندوستانی مورخ آر سی۔ مجمدار نے لکھا ہے:

"ہندوستانی لیڈروں کو جاننا چاہیے تھا کہ خلافت ایک ادارے کی حیثیت سے اپنے مذہبی جزو ہونے کی حیثیت کو ایک عرصے پہلے ختم کر چکا تھا۔ یہ بات انتہائی تعجب انگیز ہے کہ ہندوستانی لیڈروں نے ترکوں کے ماتحت عربوں کی خود مختاری کی جدوجہد کی حمایت نہیں کی جو پہلی جنگ عظیم کے بعد سے برطانیہ سے خود مختاری کا مطالبہ کر رہے تھے۔ بعد میں جب کانگریس نے خلافت کی پرانی پوزیشن اور سوراجیہ کے حصول کے لیے عدم تعاون کی راہ اختیار کی تو انھوں نے دو متضاد مطالبات میں ایک ساتھ روح پھونکی۔ ایک صورت میں ملوکیت کے ذریعے قومیت کا خاتمہ اور دوسری صورت میں نیشنلزم کے ذریعے ملوکیت کا خاتمہ۔"

یہ عظیم تحریک اگرچہ کمزور بنیادوں پر قائم تھی لیکن محض اس لیے عوامی حمایت حاصل کر گئی کیوں کہ ہندو لیڈران کو گاندھی جی کی شخصیت سے عقیدت اور ان پر اعتماد تھا۔ مجمدار کا کہنا ہے:

"مسلمان گاندھی جی کے گرد اس لیے جمع ہو گئے تھے کہ ان کے ہندوؤں پر جو اثرات ہیں انھیں استعمال کریں تاکہ برطانیہ کے خلاف ہندوؤں کی خدمات خلافت کی جدوجہد میں حاصل کی جا سکیں۔"

سیکولر مورخین کا کہنا ہے کہ خلافت کا تعلق مذہب سے زیادہ تھا جس کو سیاسی اشو کے طور پر استعمال کیا جا رہا تھا اس لیے اس تحریک کی رہنمائی کرنے والے بھی زیادہ تر مذہب پرست قدامت پسند کٹر علما رہے۔ گاندھی جی اور کانگریس نے بھی بقول تاراچند "ایک

قطعی فرقہ وارانہ مذہبی مطالبے کو ایک قومی مطالبہ سوراجیہ سے ہم آہنگ کر دیا تھا۔ . . . مذہب کو سیاست سے جوڑ ہی نہیں دیا گیا بلکہ سیاست پیچھے رہ گئی اور مذہب کو آگے کر دیا۔"[۱۲۰] جب مذہبی جذباتیت میں اس طور پر ابال آیا تو لازمی تھا کہ تقریروں اور عمل پر بہت زیادہ زور دیا جائے اور زیادہ خراب بات یہ ہوئی کہ اس نے مزاجوں کو سخت کر دیا اور مسائل کو عقلی طور پر حل کرنے میں مزاحمت کی اور مصالحت کرنے پر پابندی لگادی گئی۔"[۱۲۱] تاراچند نے گاندھی جی کو ہدف تنقید بناتے ہوئے لکھا ہے: "گاندھی جی کے مسلم موقف سے کامل اتفاق اگرچہ اخلاق اور انسانیت کی بنیاد پر جائز تھا لیکن اعلیٰ اور سیاسی نقطۂ نظر سے اس کی قدر و قیمت مشتبہ ہے۔ خلافت ایجی ٹیشن کے ضروری مضر نتائج کا نہ تو مسلم لیڈران نے اور نہ خود گاندھی جی نے صاف صاف اندازہ کیا۔"[۱۲۲]

تحریک خلافت کا حقیقت پسندانہ تجزیہ کیا جائے تو مندرجہ ذیل باتیں کہی جا سکتی ہیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ اصولی طور پر تحریک سے اختلاف نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ حکمتِ عملی اور حالات و مصالح کی رعایت سے بعض چیزیں محل نظر معلوم ہوتی ہیں خلافت کا ادارہ جو اسلامی اور شرعی رو سے بنیادی حیثیت کا حامل رہا ہے اس وقت ایک لاشۂ نیم جاں اور زوال آمادہ تہذیب کی علامت بنا ہوا تھا۔ ملوکیت کی یہ شکل جس سے اسلام کا کوئی علاقہ نہیں، دورِ جدید کے لیے قابلِ قبول نہیں تھی۔ اس کے برخلاف مغربی جمہوریت کا نسبتاً مستحکم نظام اس سے یکسر بیکار تھا۔ اتحاد اسلامی کے داعیوں نے کسی سطح پر بھی اس ادارے میں اسلامی اصولوں کی رعایت کے لیے اصلاح کی ضرورت کو محسوس نہیں کیا اور اگر کیا بھی تو اس سلسلے میں کوئی عملی قدم نہیں اٹھایا گیا۔ جمال الدین افغانی جو اتحاد اسلامی کے معروف رہنما تھے ان کے ساتھ سلطان ترکی نے جو سلوک روا رکھا اس کی شہادت کے لیے کافی ہے کہ ایسے ادارۂ خلافت کا قیام اگر ممکن ہو جاتا تو اس کے کیا کچھ نتائج برآمد ہوتے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اتنی عظیم تحریک چلانے والے قائدین نے یہ واقفیت بہم پہنچانے کی ضرورت محسوس نہیں کی کہ عربوں اور ترکوں کے اندر کس طرح کی قوتیں کام کر رہی ہیں۔ ایک طرف اسلامی علاقوں سے بہت دور نظام خلافت کے قیام کی کوششیں کی جا رہی تھیں،

دوسری طرف عرب عربی نیشنلزم کے نرغے میں پوری طرح آچکے تھے اور انھوں نے برطانوی سامراج سے ترکوں کے تسلط سے خود مختاری اور آزادی کا مطالبہ شروع کر دیا تھا اور بالآخر وہ کامیاب بھی ہوئے۔ یہ دراصل نظریۂ خلافت کی چولیں ہلا دینے کے لیے کافی تھا۔ تیسری طرف تعلیم یافتہ ترک نوجوان مغرب کی فکری یلغار کا شکار ہو چکے تھے۔ ان کے اندر فرسودہ ملوکیت پسندانہ نظام سے رہائی اور جمہوری نظام کے قیام کا احساس شدت پکڑ رہا تھا۔ مصطفیٰ کمال پاشا کی قیادت میں ترک نوجوانوں نے خلافت سے بغاوت کی اور نئے جمہوری نظام کو ترکی میں نافذ کر دیا۔ یہ اقدام خلافت پر خود تیشہ چلانے کے مترادف تھا۔

ایک تیسرا پہلو جس کا تجزیہ ازحد ضروری ہے وہ مقامی طور پر پیدا ہونے والے حالات ہیں۔ ہندوستان میں مسلمانوں کے سیاسی زوال کے بعد جو تحریکیں چلتی رہیں ان کی نوعیت تشدد پسندانہ اور علیحدگی پسندانہ رہی کیوں کہ انگریزوں سے مصالحت کا سوال خارج از بحث تھا اور نہ ہی دوسرے فرقوں سے مصالحت کی ضرورت تھی لیکن انگریز قلت تعداد اور طول مسافت اور مسلمانوں سے کچھ زیادہ خطرہ محسوس کرنے کی وجہ سے برابر کوشش میں رہے کہ اکثریتی فرقے کو مراعات دے کر مسلمانوں کے مقابل لایا جائے۔ بنگال میں بندوبست استمراری کے نفاذ اور ہندو زمینداروں کو رعایت اور بعد میں تعلیم یافتہ ہندوؤں کو سول ملازمتوں میں جگہ دینے کی وجہ سے خطرہ پیدا ہو گیا تھا کہ مسلمان ناخواندہ اور قلیل التعدد ہونے کی وجہ سے اکثریتی فرقے کا مقابلہ نہیں کر سکیں گے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کے ایک گروہ نے انگریزوں سے مفاہمت کی پالیسی اختیار کی۔ سرسید علیہ الرحمہ اس گروہ کے قائد کہے جا سکتے ہیں۔

انگریزوں کے شدید مظالم اور خلافت پر حملے نے سوچنے کے دھارے کو بدلا۔ ہندوستان میں ہندو مسلم دونوں کو یہ احساس ہوا کہ ایک دوسرے کو ساتھ لیے بغیر انگریزوں سے فیصلہ کن جنگ نہیں لڑی جا سکتی۔ ایسی صورت میں مشترکہ سیاسی جدوجہد کا سوال اٹھا اور خلافت کے مسئلے نے مشترکہ سیاسی عمل کی راہ بھی نکال دی گاندھی جی اور ہندو لیڈروں نے مسئلۂ خلافت کی تائید کی اور خلافت کے قائدین نے کانگریس کی پالیسی اور پروگرام کی

، اتفاق کیا جس کے نتیجے میں اتحاد و اتفاق کا ماحول پروان چڑھا لیکن یہ مصنوعی اتحاد و اتفاق
رہی پارہ پارہ ہو گیا کیوں کہ اکثریتی فرقے کے ذہن و دماغ میں کچھ اور سمایا ہوا تھا اور انھوں
پہلے ہی اپنے مذہب اور سماجی اقدار کو جدت آمیز بنا کر قابلِ عمل بنانے کی کوشش کی
ی۔ جب انھوں نے اس تحریک کے دوران اپنی پلاننگ کے علی الرغم الٹی گنگا بہتے ہوئے دیکھا
ہ مُسلمانوں کے جوش و خروش اور جذبۂ قربانی سے خائف نظر آنے لگے۔ اس خوف و
ست کا نتیجہ یہ ہوا کہ موپلا بغاوت کو غلط رُخ سے دیکھا جانے لگا اور قرآن پاک کی آیات حرب و
ب پر تنقیدیں کی جانے لگیں، ہندو مسلم فساد کے ہنگامے اور شدھی و سنگھٹن کی آوازیں سُنائی
ینے لگیں۔ اس تحریک کا اگر یہی نتیجہ ظاہر ہوا ہے تو ہمیں اس پالیسی پر غور کرنا چاہیے جو
رے مُسلم قائدین نے اختیار کی تھی۔ ◆◆

حواشی

- پروفیسر رشید احمد: "مسلمانوں کے سیاسی افکار" ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۱۹۶۱ء۔ ص ۲۹۲
- ڈاکٹر تارا چند: "تاریخ تحریک آزادیٔ ہند" جلد ۳ (مترجم۔ قاضی محمد عدیل عباسی) ترقی اُردو بورڈ نئی دہلی، ۱۹۸۰ء۔ ص ۷۰
- آر سی مجمدار: "اسٹرگل فار فریڈم"۔ بھارتیہ ودیا بھون بمبئی، ۱۹۶۹ء۔ ص ۳۳۱
- ڈاکٹر تارا چند: "تاریخ تحریک آزادیٔ ہند" جلد ۳ (مترجم: قاضی محمد عدیل عباسی) ترقی اُردو بورڈ۔ نئی دہلی، ۱۹۸۰۔ ص ۸۰
- بحوالہ "موج کوثر" شیخ محمد اکرام۔ ادبی دنیا۔ دہلی (ب ت) ص ۳۵۵

قاضی محمد عدیل عباسی: "تحریک خلافت"۔ ترقی اُردو بورڈ۔ نئی دہلی ۱۹۷۸ء۔ ص ۱۵
مسعود الرحمٰن ندوی (مرتب) "مطالعۂ سلیمانی۔ مقالاتِ بزم سلیمان" دار العلوم تاج المساجد بھوپال۔ ۱۹۸۵ء۔ ص ۱۵۔ ۴۱۰)
بحوالہ "تاریخ تحریک آزادیٔ ہند"۔ جلد ۳۔ ڈاکٹر تارا چند (مترجم: قاضی محمد عدیل عباسی) ترقی

اُردو بورڈ۔ نئی دہلی، ۱۹۸۰ء۔ ص ۶۰۹

۹۔ بحوالہ تاریخ تحریک آزادی ہند"۔ جلد ۳ ڈاکٹر تاراچند (مترجم: قاضی محمد عدیل عباسی، ترقی اُردو بورڈ۔ نئی دہلی۔ ۱۹۸۰ء۔ ص ۶۰۴

۱۰۔ ایضاً۔ ص ۶۰۵

۱۱۔ آر۔ سی۔ مجمدار۔ حوالہ سابق۔ بھارتیہ ودّیا بھون۔ بمبئی ۱۹۶۹ء۔ ص ۳۳۵

۱۲۔ ڈاکٹر تاراچند۔ حوالہ سابق۔ (مترجم: قاضی محمد عدیل عبّاسی) ترقی اُردو۔ بورڈ، نئی دہلی، ۱۹۸۰ء، ص ۶۰۳

۱۳۔ ایضاً۔ ص ۶۰۷

۱۴۔ ایضاً۔ ص ۶۱۷

شفیع الدین نیّر کا ایک یادگار خط

بخدمت جناب پرنسپل صاحب جامعہ کالج

مکرمی۔ السلام علیکم۔

حسب ارشاد (ابتدائی اردو پڑھنے والوں کے لئے) اردو نصاب کے
بارے میں اپنی ناچیز رائے پیش کرتا ہوں۔

تجویز و ترتیب نصاب ایک ایسا مسئلہ ہے جو کافی غور و فکر، مطالعہ، تجربہ،
نو طلباء کی نوعیت اور مدت تعلیم وغیرہ کا پورا لحاظ رکھ کر حل ہونا چاہئے۔

ہمارے نصاب کا مقصد اور انداز ایسا ہونا چاہئے کہ چند ماہ کی مختصر مدت میں
طلباء کو اردو زبان سے بیگانگی نہ رہے اور وہ اردو پڑھنا اور اتنا لکھنا سیکھ جائیں
کہ آئندہ اردو زبان کا مطالعہ جاری رکھنے میں یہ تعلیم بنیاد کا کام دے۔ میں اپنے اس
سال کے تجربہ کی بنا پر کہہ سکتا ہوں کہ اس نصاب سے یہ مقصد پورا نہیں ہوتا۔

مثال کے طور پر: اسی سال ایم اے کلاس کی طالبات کی ابتدائی اردو تعلیم پر جو
تجربہ میں نے کیا ہے وہ مذکورہ نصاب کے مقابلے میں زیادہ کامیاب رہا۔

دس دن میں اردو — اردو کی دوسری اور تیسری کتاب شائع کردہ مکتبہ جامعہ پڑھا کر ماحول الفضا کو ملحوظ رکھ کر میں نے اپنی لکھی ہوئی کتاب 'غالب کی کہانی' کے چند حصے سبقاً سبقاً پڑھائے۔ اس کام کے لیے مجھے مشکل (32) پیریڈ ملے ان لڑکیوں کو روانی کے ساتھ آسان عبارت پڑھنے کی کافی مشق ہو گئی تھی اور یہ از خود کچھ لکھنے بھی لگی تھیں۔ مجھے امید ہے کہ سب نہیں تو ان میں سے چند لڑکیاں اردو کا مطالعہ کسی نہ کسی حد تک جاری رکھیں گی۔

اتنی کامیابی بی اے اور بی ایس سی کلاس میں حاصل نہ ہو سکی۔ اس میں خود طلبا کی بے پروائی اور تعداد کی زیادتی کو بھی دخل تھا۔ لیکن ایک سبب موجودہ مجوزہ نصاب بھی رہا۔

یہ نصاب موجود ہی ہے۔ خود آپ دیکھ سکتے ہیں۔ چند امور اشارتاً پیش کرتا ہوں۔

۱ — قاعدہ پڑھانے کا وہ اسلوب اختیار کیا گیا ہے جو شاید [illegible] سو سال پہلے تو ٹھیک ہو۔ اس زمانے میں دور از کار معلوم ہوتا ہے۔ جملوں سے لفظوں اور حرفوں کی شناخت بہت کم وقت اور محنت میں کرائی جا سکتی ہے اس طرح کہ نہ طلبا پر بار ہو۔ نہ مشین کی طرح پڑھنا سیکھنے کی نوبت آئے۔

(۲) موضوعات پر کون حرف رکھ سکتا ہے۔ ان میں اخلاقی تعلیم دی گئی ہے یا ضروری معلومات دھاتوں اور سکوں کے بارے میں ہیں۔ مگر ان میں مشکل الفاظ کا استعمال اور جملوں کا دروبست ایسا ہے کہ لفظ لفظ پر ٹھیرنا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ اس زمانے کی مروجہ بول چال سے ان کا تعلق رہتا کم ہے۔

(۳) نظموں کا انتخاب ایسا ہے کہ مشکل ہی سے ان میں دلچسپی پیدا ہو سکے۔

بعض نظموں میں الفاظ کی ہیئات کے علاوہ ایسے ادبی محاورے اور استعارے ہیں جو اتنی کم مدت میں ایک عام اردو ادب پڑھنے والا بھی مشکل سے ہی انھیں مفہوم کر سکتا ہے۔ مثلاً ذرا کی طرف، جیبوٹی۔ ملمع کی انگوٹھی (نمبر ۲) انتخاب میں نہ کوئی ندرت ہے نہ دلچسپی پیش نظر رکھی گئی ہے۔ مولوی محمد اسمٰعیل صاحب مرحوم کی کتابیں قاعدے سے لے کر تیسری چوتھی تک پیش نظر رہی ہیں۔ ترتیب و تسلسل، نثر و نظم کے موضوعات کی موزونیت پر بہت کم دھیان دیا گیا ہے۔

نتیجہ یہ ہے کہ طلباء سمجھ نہیں پاتے۔ شوق نہیں بڑھتا۔ ترقی کی رفتار سست رہتی ہے۔ استاد کا زیادہ وقت الفاظ و عبارت کا مفہوم ادا کرنے میں صرف ہو جاتا ہے۔ اور املا و انشاء کی طرف بہت کم توجہ دی جاتی ہے۔ ابتدائی الفاظ کی ہیئات کو چھوڑ کر "خوش خوئی"، "اپنی عزت آپ کرو"، "حرص و طمع اور حسد وغیرہ" اتنی مشکل زبان میں ہیں اور ان میں عربی فارسی کے اتنے لفظ آئے ہیں کہ ان کے مفہوم کو معمولی طور پر بھی ذہن نشین کرانے کے لئے کافی وقت درکار ہوتا ہے۔ پھر بھی نتیجہ خاطر خواہ نہیں نکلتا۔

میری رائے میں اس کورس کا مقصد ایسا ہو کہ طلباء جلد سے جلد اتنی اردو سیکھ لیں کہ روزانہ زندگی میں یہ زبان کچھ کام آ سکے۔

یہ مقصد اس طرح حاصل ہو سکتا ہے کہ زبان سکھانے کا آسان اور دلچسپ طریقہ اختیار کیا جائے۔

عبارت کے انتخابات، اسباق کے عنوانات، اور عام موضوعات ایسے ہوں کہ متن کتاب سمجھانے کی کم سے کم ضرورت پیش آئے۔ ہاں استاد کی رہنمائی

اس لیے ضروری ہے کہ طلباء اپنی کوشش اور شوق سے پڑھ سکیں اور سمجھ سکیں۔ ایسی کتابیں [illegible]
ایسے واقعات، ایسی معلومات، اور ایسی نظمیں اور گیت ہوں جن کا تعلق عام زندگی
سے ہو۔ جب تک کوئی مناسب اور مخصوص نصاب اس ابتدائی تعلیم کے لیے
تیار نہ ہو جائے۔ مندرجہ ذیل نصاب اس مقصد کو پورا کرنے میں معاون ہو سکتا ہے

١۔ دس دن میں اردو۔ از حیات اللہ انصاری

٢۔ اردو کی دوسری کتاب } مرتبہ حامد علی خاں مرحوم
٣۔ اردو کی تیسری کتاب } و پروفیسر محمد مجیب۔ شائع کردہ مکتبہ جامعہ

لکھنے پر کافی توجہ دی جائے۔ وقتی حالات اور روزمرہ کی ضروریات کا لحاظ
رکھ کر طلباء کو املا اور انشاء کی مشق کرائی جائے۔ کامیابی کا معیار یہ ہو کہ
مذکورہ کتابوں کے معیار کی اردو طلباء روانی کے ساتھ پڑھ سکیں اور اسی معمولی
معیار کی عبارت لکھ سکیں۔

موجودہ مجوزہ نصاب اپنی پوری آداب کے ساتھ اتنی کم مدت میں بوجہ احسن پورا
ہونا مشکل ہے۔ اور ہو بھی گیا تو بھی طلباء میں کسی ادب اور اس زبان سے لگاؤ
پیدا نہ ہو سکے گا۔ طلباء کسی نہ کسی طرح کامیابی کے لیے ضروری نمبر لے کر کامیاب
ہوتے رہیں گے۔ یہ کامیابی اصل مقصد کا بدل نہیں ہو سکتی۔
ابتدائی [illegible] اردو تعلیم کا یہ نتیجہ تو ہونا ہی چاہئے کہ کسی نہ کسی مناسب حد تک
یہ زبان طلباء کو آ جائے۔ ان کی اس زبان سے بیگانگی اور بیزاری
جاتی رہے۔ یہ نہ ہو تو اساتذہ کا وقت اور طلباء کی محنت بے نتیجہ

شغل میں صرف ہوتی رہی گی ۔ موجودہ نصاب پیشِ نظر رکھ کر آپ خود اندازہ لگا سکتے ہیں کہ میں نے کس حد تک سمجھنے کی کوشش کی ہے ۔ والسلام

خاکسار

محمد شفیع الدین نیر

استاد اردو ۔ جامعہ کالج

نیر منزل ۔ جامعہ نگر

نئی دہلی ۔ 25

۲۱ مئی ۱۹۶۶ء

تبصرے

کتاب : **دیوانِ یقین دہلوی**

مرتبہ : **ڈاکٹر فرحت فاطمہ**

ناشر : **انجمن ترقی اُردو (ہند)**

صفحات : ۳۴۸، قیمت : ۱۱۰ روپے

انعام اللہ خاں یقینؔ اپنے عہد کے محبوب ترین شاعر تھے۔ اپنی حیات مختصر کے باوجود انھیں جو مقبولیت حاصل ہوئی وہ اتنی کم عمری میں کسی دوسرے شاعر کو نصیب نہیں ہوئی۔ یہاں یک کہ ان کی بزرگ زادگی اور شعری صلاحیتوں کی بنا پر 'میاں' کا لفظ ان کے نام کا ایک حصہ بن گیا۔

انعام اللہ خاں یقینؔ کی ولادت کس سنہ میں ہوئی اس کے بارے میں تذکرہ نگار خاموش ہیں لیکن ان کے انتقال کے بارے میں کچھ حوالے ضرور ملتے ہیں جن سے ان کی عمر کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ محققین نے ان کی عمر اٹھائیس اُنتیس سال بتائی ہے۔ اس اندازے کے مطابق ان کی ولادت ۱۷۲۷ء کے آس پاس ہوئی ہوگی۔ اسی طرح ان کے سانحہ وفات کے بارے میں کسی صحیح بات کا پتہ نہیں چلتا سوائے اس کے کہ بعض تذکرہ نگاروں نے لکھا ہے کہ وہ اپنے والد کے ہاتھوں ۱۷۵۵ء میں بے گناہ مارے گئے۔ لیکن اس مختصر عرصے میں انھیں جو شہرت ملی اور جس طرح اساتذہ نے ان کی غزلوں پر غزلیں لکھیں اور طرزِ یقینؔ میں شعر کہنے کی کوشش کی اس کی دوسری مثال اُردو شاعری میں نہیں ملتی۔

یقینؔ کا زمانہ ایک طرف سیاسی اعتبار سے بڑی شکست و ریخت کا زمانہ تھا۔

دوسرے اُردو شاعری کے لیے یہ بڑا اہم زمانہ بھی تھا۔ غزل بچپن کو وداع کر کے جوانی کی منزلوں میں قدم رکھ رہی تھی۔ زبان، اظہار اور موضوع ہر اعتبار سے اس میں تبدیلیاں رونما ہو رہی تھیں۔ دکنی اور 'بھاکھا' کے اثرات سے نکلنے کی شعوری کوشش ہو رہی تھی اور غزل کی ایک نئی زبان وجود میں آ رہی تھی۔ مقامی اور فارسی اثرات کے تحت ایہام گوئی کا چلن تھا اور جو جتنی 'دور کی کوڑی' لاتا اتنا ہی تعریف کا مستحق ٹھہرتا۔ شاکر ناجیؔ، حاتمؔ اور خواجہ میر دردؔ سب ہی زمانے کے چلن کے مطابق ایہام گوئی کے اسیر تھے۔ یقینؔ کا تعلق خاندانی اعتبار سے اس عہد کے بہت بڑے بزرگ صوفی اور شاعر مرزا مظہر جان جاناں (۱۶۹۹ - ۱۷۸۰ء) سے تھا اور وہ انھیں کے ارشد تلامذہ میں تھے۔ یقینؔ نے انھی کی رہنمائی اور سرپرستی میں شعر گوئی شروع کی اور ایہام گوئی کے مقابلے میں صاف و سادہ گوئی کو اپنا شعارِ شاعری بنایا۔ مرزا مظہر جانِ جاناں خود بھی ایہام گوئی کے خلاف تھے اور یقینؔ کی جدّت طرازی، سادہ گوئی اور فکر انگیزی کے مداح تھے۔ وہ یقینؔ سے بے حد محبت کرتے تھے اور انھیں بہت زیادہ دوست رکھتے تھے کہ لوگوں کو شک گزرنے لگا کہ مرزا مظہر جان جاناں ہی انھیں اشعار کہہ کر دیتے ہیں۔ یہ شبہ میرؔ کے اس بیان نے پیدا کیا یا اسے تقویت دی کہ یقینؔ سخن فہمی کا ذائقہ بھی نہیں رکھتے، حالانکہ میرؔ کے اس بیان کو اس زمانے کے کسی شاعر، تذکرہ نگار یا سخنداں کی تائید حاصل نہیں ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کا سبب یقینؔ کی غیر معمولی مقبولیت اور معاصرانہ رشک و رقابت کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ 'نکاتؔ' کے تبصرے کے علاوہ سب ہی یقینؔ کے کلام کے دلدادہ، ان کی شرافت، نیک نفسی اور بزرگ زادگی کے قائل، اُن کے حسنِ صورت کے فریفتہ اور اخلاق کے مداح تھے۔

یقینؔ کی مقبولیت کا اندازہ اس بات سے بھی کیا جاسکتا ہے کہ اس زمانے کے سخن شناس ان کی غزلیں ایک دوسرے کو سناتے، شعراء ان کی زمینوں میں غزلیں کہتے اور ان کے طرز کی نقل کرتے تھے۔ یہ یقینؔ کی مقبولیت کا ہی سبب تھا کہ ان کے دیوان کی بہت سی نقلیں ہندوستان اور انگلینڈ و جرمنی کے کتب خانوں میں موجود ہیں۔

افسوس کی بات ہے کہ اُردو میں 'سندی تحقیق' کے اس سیلاب میں کسی کی نظر یقینؔ پر

نہیں پڑی اور نہ ان کے دیوان کا کوئی ایسا تحقیقی ایڈیشن تیار کیا گیا جو متنی تنقید کے معیار پر پورا اترتا۔ ۱۹۳۰ء میں مرزا فرحت اللہ بیگ نے دیوان یقینؔ مرتب کر کے شائع کیا اور ۱۹۴۳ء میں حسرتؔ موہانی نے دیوانِ یقینؔ کا انتخاب شائع کیا تھا لیکن یہ کوششیں بھی متنی تنقید اور سائنٹیفک تحقیق کے مطابق نہیں تھیں۔

یہ بات خوشی کی ہے کہ ڈاکٹر فرحت فاطمہ نے بڑی محنت کے ساتھ دیوانِ یقینؔ کا تحقیقی و تنقیدی ایڈیشن مع مقدمہ، اختلاف نسخ اور فرہنگ کے تیار کر کے ایک بہت بڑی کمی کو پورا کیا۔ کسی قدیم متن کی تدوین آسان کام نہیں ہے۔ اسی لیے آج ہماری تحقیق صرف افسانہ اور ناول کے دائرے میں گھوم رہی ہے۔ تدوین متن کے لیے علم، تحقیقی لگن اور ایک خاص مزاج کی ضرورت ہے اس لیے کہ مختلف نسخوں اور مخطوطوں کی تلاش، بنیادی نسخے کا تعین، مختلف نسخوں اور مخطوطوں کے متن کا مقابلہ و موازنہ اور لفظ صحیح کی تلاش و تعین بڑے صبر و ضبط، تحقیقی جستجو اور تنقیدی صلاحیت کا مطالبہ کرتا ہے۔ پھر یقینؔ ایسے شاعر کے سلسلے میں جو اپنے عہد میں مختلف اعتبار سے بہت اہم رہا ہو، جس کے دیوان کے بہت سے نسخے موجود ہوں اور جس کی زندگی کے بارے میں بیشتر باتیں تاریکی میں ہوں اس کام کو اور زیادہ مشکل بنا دیتا ہے۔ ڈاکٹر فرحت فاطمہ نے تحقیقی ذوق و شوق وراثت میں پایا ہے اور اس ذوق و شوق کی تہذیب و تربیت مشہور محقق و صاحب طرز ادیب خواجہ احمد فاروقی کے زیرِ سایہ ہوئی ہے۔ اس لیے ان کے یہاں وہ باریک بینی، تحمل اور لفظ کی شناخت ہے جو تحقیق کے لیے ضروری ہے۔ اسی لیے دیوانِ یقینؔ کی تدوین انھوں نے متنی تنقید کے اصولوں کے مطابق کی ہے اور دیوانِ یقینؔ کے ہندوستان اور ہندوستان سے باہر جتنے مطبوعہ اور غیر مطبوعہ نسخوں تک رسائی ممکن تھی ان سب کو پیش نظر رکھا ہے۔ ڈاکٹر فرحت فاطمہ نے متن کا بڑی باریک بینی سے مقابلہ کیا ہے اور اختلاف نسخ کو تفصیل کے ساتھ حواشی میں پیش کیا ہے جو ۱۱۵ صفحات پر مشتمل ہیں۔ انھوں نے دیوان کے آخر میں نامانوس اور مشکل الفاظ کی فرہنگ بھی دی ہے اور یقینؔ کی لفظیات کے تحت ان الفاظ سے بھی بحث کی ہے جو یقینؔ کے دیوان میں زبان، تلفظ یا تذکیر و تانیث کے سلسلے میں مروجہ قاعدے کے خلاف استعمال ہوئے ہیں۔

کلامِ یقینؔ کے بعد دیوانِ یقینؔ کا سب سے اہم حصہ اس کا مقدمہ ہے جو ڈاکٹر فرحت فاطمہ کے تحقیقی شعور اور سلیقے کی نشان دہی کرتا ہے۔ اس مقدمے میں اس عہد کے اُن تمام اہم مسائل کا جن کا تعلق یقینؔ کی زندگی اور شاعری سے ہو سکتا ہے احاطہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ ان سوالیہ نشانات کو بڑی حد تک حل کرنے کی کوشش کی ہے جو یقینؔ کی زندگی اور شاعری سے متعلق سامنے آتے رہے ہیں۔ اس طرح یہ دیوان صرف یقینؔ کے کلام کا تحقیقی ایڈیشن ہی نہیں ہے بلکہ ان کے زمانے اور حالات کے بارے میں بھی ایک دستاویزی حیثیت رکھتا ہے جسے انھوں نے تذکرہ نگاروں، تہذیبی مورخوں اور سخنداؤں کے حوالوں کے ساتھ پیش کیا ہے۔ انھوں نے اپنی ہر بات اس عہد کے معتبر حوالوں کے ساتھ لکھی ہے جس نے اس دیوان کی علمی و تحقیقی حیثیت میں اضافہ کیا ہے۔ ڈاکٹر فرحت فاطمہ نے اُردو شاعری میں یقینؔ کی اہمیت اور ان کے مرتبے کے تعین کی کوشش بھی کی ہے جس سے ان کی تنقیدی بصیرت کا اظہار ہوتا ہے۔ یقینؔ کی شاعری کے بارے میں ان کا یہ خیال کہ:

> "یقین کے کلام کی اثر انگیزی کا راز معلوم کرنا مشکل ہے۔ اس لیے کہ دلبری کے بعض شیوے ایسے ہوتے ہیں جن کا کوئی نام نہیں ہوتا اور نہ اداؤں کی شرح ممکن ہے۔"

یقینؔ کی شخصیت اور شاعری کے گہرے تاثر کا بہت خوبصورت اظہار ہے۔ یقینؔ کے عہد کے بیشتر شعراء اور سخن شناس ان کی خوبصورتی، ان کی شاعری کی اثر انگیزی، اس کی شدید حسیت کے اتنے ہی قائل اور فریفتہ تھے۔ اسی لیے قدرت اللہ قاسم ان کو 'طرزِ نو ایجاد کرنے والا'، بینی نرائن 'موجد ریختہ'، اور شورش 'شاعرِ زبردست' اور 'معنی تازہ پیدا کرنے والا' قرار دیتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یقینؔ کی آواز ان کے عہد میں سب سے الگ سنائی دیتی ہے۔ میرؔ نے اگر یقینؔ کی شاعری سے خطرہ محسوس کیا تو غلط نہیں تھا۔ ان کے کلام کی سادگی اور شدتِ احساس کی تصویر ان دو اشعار میں دیکھیے:

کون رتبے قامتِ رعنا پہ تیرے جز یقیںؔ
غیر شاعر کون دے اس مصرعِ موزوں کی داد

تراخورشید سامنے دیکھ کر پھولوں کی جاں لرزے
ترا قد چھو نسیم آوے تو سرو بوستاں لرزے

ڈاکٹر فرحت فاطمہ نے دیوانِ یقینؔ کا یہ تحقیقی و تنقیدی ایڈیشن تیار کر کے ایک بہت بڑی ادبی ضرورت کو پورا کیا ہے۔ اس سے تحقیق کی نئی راہیں کھلیں گی اور ادب سے دلچسپی رکھنے والے اس قدیم کلاسیکی شاعری سے متعارف ہو سکیں گے جس کو ہم بھولتے جا رہے ہیں۔ حالانکہ اگر آج دیوانِ یقینؔ کا مطالعہ کیا جائے تو محسوس ہوگا کہ صرف ان کے عہد ہی میں نہیں ہمارے عہد میں بھی کتنے چراغ اسی چراغ سے روشن ہوئے ہیں۔ ڈاکٹر فرحت فاطمہ کا یہ کام بلاشبہ مبارک باد کا مستحق ہے اور آج سندی تحقیق میں مصروف "محققین" کے لیے سبق آموز بھی۔

شارب ردولوی

کتاب: **حدیثِ دل** (شعری مجموعہ)
مُصنّف: سیّد نورالدین انورؔ بھوپالی
قیمت: پچاس روپے
ناشر: ایس۔ نورالدین انور بھوپالی، ۱۰ گلی شیخ بطی، ابراہیم پورہ بھوپال (ایم۔ پی) ۴۶۲۰۰۱
تقسیم کار: بھوپال بک ہاؤس، بدھوارہ، بھوپال ایم۔ پی

سیّد نورالدین انورؔ بھوپالی کا نام ادبی حلقوں میں معروف ہے۔ نظم و غزل دونوں میں طبع آزمائی کی۔ مگر بحیثیت غزل گو انھوں نے شہرت حاصل کی۔ ان کی نظموں پر بھی غزل کا رنگ حاوی ہے۔ حدیثِ دل ان کا پہلا شعری مجموعہ ہے۔ اس مجموعے میں نعتیں، غزلیں اور نظمیں شامل ہیں۔
اس مجموعے میں جو غزلیں ہیں ان میں تغزل اور عصری حسیت نمایاں طور پر موجود ہے۔ دنیا اور دنیا کے عیش و آرام سے متعلق انھوں نے کئی شعر کہے ہیں۔ مثلاً:

عشرتِ دنیا کو انورؔ کیا کروں
دل حریصِ عشرتِ آلام ہے

اب اسی حُسنِ ظن پہ ہے دار و مدارِ زندگی
ہوں گے کبھی تو منفعل انورِ بے گناہ سے

یہ دُنیا سے الگ رہنا بھی کچھ اچھا نہیں زاہد
بغاوت ہے یہ منشائے الٰہی کی اطاعت سے

حدیثِ دل میں چند نظمیں بھی شامل ہیں۔ نظم کسی خیال کے پھیلاؤ اور وسعت کا احاطہ کرنے والی صنف ہے۔ یہ نظمیں خارجی عوامل پر مبنی ہیں: "تجدید ایماں" "سانیٹ" "یادِ حیات" "اپنی برق طور سے" "آج" "فلاور شو" "یادِ جوہر" "اقبال" "ترے بغیر" "وہ یا نہیں آہ وہ یا نہیں" "آنا ساگر کے کنارے" "برکاتِ جنگ" "سب سے اونچا بھارت کا نشان کر دیجیے" "ہمارا اسکول" "مثلث" "تصوّراتِ محبت" "بربریت کی کماں" وغیرہ بڑی کامیاب نظمیں ہیں۔ ان نظموں پر بھی غزل کا رنگ طاری ہے۔

یہ مجموعہ مجموعی طور پر دلچسپ ہے۔ اسے پڑھتے وقت اکتاہٹ کا احساس نہیں ہوتا۔ ۱۲۰ صفحات پر مشتمل اس مجموعے کی زبان معیاری ہے۔ ہمیں اُمید ہے کہ اس مجموعے کو علمی و ادبی حلقوں میں سراہا جائے گا

تجمّل حسین خاں

کتاب :- ناگپور کا مسلم معاشرہ (دو جلدیں)
مُصنّف ڈاکٹر محمد شرف الدین ساحل
صفحات ۲۴۰ اور ۲۲۰
قیمت فی جلد۔ چھتّر روپے
تقسیم کار:- صالحہ بک ٹریڈرس، نزد جامع مسجد، مومن پورہ، ناگپور
رحیم اسٹور، حیدری روڈ، مومن پورہ، ناگپور

ناگپور کا مسلم معاشرہ گونڈ اور بھوسلہ عہد میں (۱۰۰ء سے ۱۸۵۴ء تک) ڈاکٹر شرف الدین

ساحل کی ایک تحقیقی کتاب ہے جس میں ناگپور کے مسلم معاشرے کی ایک سچی، کھری، صاف اور واضح تصویر پیش کی گئی ہے۔ اس دور کے مسلمانوں کے سیاسی، تہذیبی، اصلاحی، تمدنی اور معاشرتی کارناموں کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے ناگپور کی ایسی مشہور و معروف شخصیتوں کے کارناموں کو بھی قلمبند کیا ہے جنھوں نے ناگپور کی تاریخ میں نمایاں کردار ادا کیا۔ ناگپور میں مسلم معاشرے کی ابتدا اور پھر ناگپور کے جغرافیائی حالات اور اس کی تاریخی حیثیت کے بارے میں اطلاعات ایک تاریخی پس منظر رکھتی ہیں۔ کتاب کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس میں واقعات کو بہت اختصار سے بیان کیا گیا ہے۔ یہ کتاب ناگپور پر تحقیقی کام کرنے والوں کے لیے ایک اہم ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔ ۱۸۵۷ء کے مسلم معاشرے پر اثرات کا جائزہ مصنف نے بہت سلیقے سے لیا ہے۔

ناگپور کے مسلم معاشرے کا جائزہ وہاں کی آبادی، معاشرت اور تہذیب و تمدن کی روشنی میں لیا گیا ہے۔ سب سے پہلے مسلمانوں کی آبادی گونڈ اور بھوسلہ عہد میں، اور اس کے بعد رہن سہن، مسلمانوں کی جاگیریں، شہر کا پھیلاؤ اور مساجد سے متعلق معلومات فراہم کرائی گئی ہے۔ اجتماعی سرگرمیوں کا بیان اس طرح لیا گیا ہے:

> "محرم بڑے جوش و خروش اور عقیدت سے منایا جاتا تھا۔ یکم محرم سے ۱۲ محرم تک متواتر پروگرام ہوتے۔ مجلس عزا منعقد کی جاتی، کھچڑا پکایا جاتا، جگہ جگہ سبیل کا اہتمام ہوتا اور سواری اور تعزیہ بٹھائی جاتی۔ ۸، ۹، ۱۰، ۱۱ اور ۱۲ محرم کو زبردست میلہ لگتا اس میلے میں شہر اور اطراف کے ہندو مسلمان کثیر تعداد میں شریک ہوتے۔ ۸ اور ۹ محرم کو نعل حیدر، نعل صاحب اور دیگر سواریاں اٹھتیں۔ ۱۰ محرم کو تعزیے جلوس کی شکل میں نکلتے اور حکیم یادگار حسین کے کربلا میں معتقدین کی زیارت کے لیے رکھے جاتے۔"

مجموعی طور پر کتاب معلوماتی نوعیت کی ہے زبان سادہ اور سلیس ہے۔ انداز بیان موثر ہے۔

کتاب کی دوسری جلد میں عہد برطانیہ (۱۸۵۷ء سے ۱۹۴۷ء) کے حالات و واقعات کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ یہ کتاب سولہ ابواب پر مشتمل ہے۔ 'نیا مسلم معاشرہ' کے تحت مصنف نے

تاجروں، صنعت کاروں، دست کاروں اور ملازموں کی کارکردگی کا بیان کیا ہے۔

ناگپور کے مسلم معاشرے کی معاشرتی اور تہذیبی سرگرمیوں پر بھی نظر ڈالی گئی ہے۔ اس ضمن میں زبان، لباس، شادی بیاہ کی تقریبات، تفریحات، کھیل کود، تہوار جیسے محترم، مدار صاحب کا میلہ، عرس بابا تاج الدین وغیرہ کا بھی خصوصی تذکرہ کیا گیا ہے۔

ساحل صاحب نے منتخب علمار وصلحار کے حالات اور ان کے علمی و روحانی کارناموں کا بیان بھی کیا ہے۔ گیارہ منتخب مشاہیر کے حالات اور اُن کے کارناموں کا جائزہ لیا گیا ہے۔ چند منتخب شخصیات کا اجمالی تعارف بھی اس کتاب میں موجود ہے۔

تجمّل حسین خاں

کتاب : اُس کے لیے (افسانوی مجموعہ)

مصنّفہ . بانو سرتاج

صفحات . ۱۴۴

قیمت ساٹھ روپے

پتے : مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، اُردو بازار، دہلی ۱۱۰۰۰۶۔ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، پرنسس بلڈنگ، بمبئی ۴۰۰۰۰۳
مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، یونیورسٹی مارکیٹ، علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

اُس کے لیے بانو سرتاج کا افسانوی مجموعہ ہے۔ یہ کل آٹھ افسانوں پر مشتمل ہے۔ بحیثیت افسانہ نگار کے بانو سرتاج کا امتیاز یہ ہے کہ انھوں نے اپنے افسانوں کا مرکز و محور انسانی زندگی کی حقیقتوں کو بنایا ہے۔ سبھی افسانے اصلاحی نوعیت کے حامل ہیں۔

بانو سرتاج کے یہ افسانے مختلف سماجی، معاشرتی اور اخلاقی اقدار اور مسائل پر روشنی ڈالتے ہیں۔ اس کے علاوہ انسان کی انفرادی اور اجتماعی نفسیات کے مختلف رنگوں کو بھی پیش کرتے ہیں۔ زندگی اور متعلقاتِ زندگی کی داستان اس طرح بیان کی گئی ہے کہ پڑھنے والا اس سے اثر قبول کرتا ہے۔

تجمّل حسین خاں

کتاب: **فارسی میں ہندی الفاظ**

مؤلف: عبدالرشید

ناشر: مکتبہ رابطہ، گلی خانخاناں، جامع مسجد، دہلی

صفحات ۲۹۶، قیمت ۔ دوسو پچاس روپیے

ہندوستان کی تاریخ میں مغلیہ دورِ حکومت کو بجا طور پر زرّیں دور کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہی وہ دور ہے جب ہندوستانی کتابوں کا ترجمہ فارسی میں ہوا اور مختلف فارسی تحریروں کا ترجمہ ہندوستانی زبانوں میں، جس سے ادبی اور لسانی سطح پر اخذ و قبول کا عمل برابر جاری رہا۔ دراصل اس تعامل کی جڑیں بہت گہری ہیں اور اس کے آثار اوستا اور سنسکرت کے کلاسیکی ادب میں قدیم ہند ایرانی تعلقات کے حوالوں میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ ہندوستان میں فارسی شعر و ادب کے فروغ میں یہاں کے عوام کا تو ہاتھ تھا ہی جنھوں نے اسے دربار و مملکت کی زبان کی حیثیت سے سر آنکھوں پر بٹھایا، حکمرانوں نے بھی فارسی اور ہندوستانی زبانوں کے درمیان لین دین کے عمل کو مستحکم بنانے میں ناقابلِ فراموش خدمات انجام دیں۔ اس ضمن میں دارا شکوہ کا نام سرِفہرست ہے۔ مختلف موضوعات پر تحقیقی اور تخلیقی ادب اور تراجم کے علاوہ اس دور میں فرہنگوں کی ترتیب کا بھی سلسلہ شروع ہوا جس کا مقصد فارسی دانوں کو ہندوستانی الفاظ کے معنی و مفہوم سے ہندوستانیوں کو فارسی الفاظ سے متعارف کرانا تھا۔

مولف نے اپنے مواد Repertoire کے لیے جن ماٰخذ کو بنیاد بنایا ہے وہ ہیں لغت نامۂ دہخدا، فرہنگ جامع فارسی معروف بہ فرہنگ آنندراج اور فرہنگ فارسی از ڈاکٹر محمد معین۔ ہند ایرانی اور ہند آریائی زبانوں کی مماثلت، دورِ جدید میں فارسی اور ہندوستانی کے ارتباط، مغلیہ عہد میں فارسی زبان و ادب کے ساتھ ساتھ فارسی فرہنگ نویسی کا ارتقا، اور اس کے اصول اور اس کتاب کے لیے منتخب طریقۂ کار جیسے موضوعات پر مبنی مولف کا ۴۶ صفحات کا مقدمہ قابلِ مطالعہ ہے۔ کتاب میں الفاظ کی ترتیب سنسکرت اور ہندی مترادفات Isolated items معرب اور مفرس الفاظ، ترکیبات، مشتقات، ہندوستان کے فارسی دانوں کے تصرفات، ہندی

محاوروں کا فارسی میں ترجمہ اور فارسی فرہنگوں میں ہندی مترادفات کی سطح پر وضع کی گئی ہے۔
باب پنجم تصرفات فارسی دانان ہندوستان معنوی تصرّف کی اچھی مثال اور آخری باب فارسی فرہنگوں میں ہندی مترادفات ایک اچھا اضافہ ہے۔ ترکیبات کا باب خاص طور پر قابلِ ذکر ہے کیونکہ اس میں تصریفی عناصر کی ایک حد تک نشاندہی ہوگئی ہے۔

مفرد الفاظ کی فہرست پر نظر ڈالتے ہوئے یہ خیال آتا ہے کہ مرتب نے الفاظ کی Nominal Category پر ہی اکتفا کیوں کیا ہے۔ اگر مذکورہ مآخذ میں اسمار کے علاوہ دیگر Word-Classes کو شامل نہیں کیا گیا ہے تو اس کی وضاحت کردی جاتی۔ "ارجن" کا اندراج صفحہ ۴، پر الگ الگ اس طرح کیا گیا ہے۔

- ارجن (اخ۔) پسرفان از پادشاہان ہند و در تیر انداختن مہارت داشت

- ارجن (اخ۔) نام یکی ازدو متکلم کتاب "بھوگیتا" کہ جزئی از کتاب مہابھارت است۔

صفحہ ۱۶۲ پر ایک اندراج میں لفظ "مالی" کی وضاحت اس طرح ملتی ہے کہ "در ملک دکن باغبان را مالی گویند"

ارجن سے متعلق دونوں اندراجات جب متصل ہیں وہاں ایسے وضاحتی نوٹ کی ضرورت تھی کہ تیر انداز ارجن ہی بھگوت گیتا شری کرشن کے مخاطب ہیں۔ لفظ مالی کی تفہیم جس طرح کی گئی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ صاحبِ فرہنگ کا تجزیہ و مشاہدہ ایک ہی خطے یعنی دکن تک محدود ہے جب کہ لفظ مالی ہندوستان کے بیشتر علاقوں میں مستعمل ہے۔

لفظ "ارگجہ" کی تعریف ان الفاظ میں ملتی ہے:

خوشبوئیست مرکب کہ از صندل وگلاب وکافور ومشک وعنبر و روغن سمن سازند۔

بیخودی تنگ در آغوش کشیدہ است مرا
آں قبا تا برِ دوش ارگجہ پوش آمدہ است

غالباً اسی مناسبت سے ہندوستان میں ارگجہ یا ارگنجا نام کا ایک کپڑا بھی معروف
جس کی خصوصاً ساڑیاں بنتی ہیں۔
یہ بات بھی لائق توجہ ہے کہ "باہو" بمعنی "بازو" سے ملتا جلتا لفظ "بہو" کسی فرہنگ میں
یں ملا۔ "لسوڑہ" تو ہے اور اسی سے علاقہ رکھتا ہوا لفظ "لاسہ" نہیں ہے۔ "نالی" ہے لیکن
ارسی" نہیں ہے۔ اس طرح کے امور پر فکر و تعلیق ضروری تھی اور جن فرہنگوں سے استناد
ا گیا ہے اُن کے نہ صرف انداز ترتیب بلکہ طریق تفہیم و تعبیر کا محاکمہ بھی ہونا چاہیے تھا
ذکر یہی وہ باتیں ہیں جن سے ترتیب و تالیف کے کام کو تحقیق کا لمس ملتا ہے۔ عبدالرشید صاحب
یقیناً ایک اہم موضوع کو ہاتھ لگایا ہے جس کے لیے وہ تعریف کے مستحق ہیں۔

سہیل احمد فاروقی

تاب: **اُردو مرثیہ میر انیس کے بعد**
مصنف۔ ڈاکٹر سید طاہر حسین کاظمی
صفحات: ۴۱۲ قیمت: دوسو پچاس روپیے
ملنے کے پتے۔ مکتبہ جامعہ، انجمن ترقی اُردو (ہند)، ماڈرن پبلشنگ ہاؤس، ایجوکیشنل پبلشنگ
ہاؤس (دہلی)، دانش محل (لکھنؤ)

مرثیہ نگاری کا کہیں بھی ذکر ہو انیس و دبیر کا نام بے ساختہ زبان پر آجاتا ہے۔
ن کے بعد اس صنف میں طبع آزمائی کرنے والے شعراء کا نام گنوانے کے لیے ذہن پر زور
النا پڑتا ہے۔ طاہر حسین کی یہ کوشش ہمارے اس کام کو آسان ان معنوں میں بناتی ہے کہ
س میں انیس و دبیر کے بستانوں کے شعراء اور دورِ جدید اور عہدِ حاضر میں مرثیہ نگاری کے میلانات اور
مرثیہ نگاروں کے حالات پر خاصا مواد یکجا کر دیا گیا ہے۔
اُردو مرثیہ میر انیس کے بعد مصنف کا تحقیقی مقالہ ہے جس پر اُنھیں جامعہ ملیہ اسلامیہ
سے پی ایچ ڈی کی ڈگری تفویض ہوئی۔ اس مقالے کو انھوں نے ایک صدی سے زائد عرصے
پر محیط مرثیہ نگاری کے ارتقاء کا جائزہ لینے کے لیے پانچ ابواب میں تقسیم کیا ہے اور دبستانِ
انیس، دبستانِ دبیر اور دبستانِ عشق کے شعراء، مرثیے میں جدید تحریک اور مرثیے کی ابتدا

سے لے کر جدید ترین مرثیہ گویوں تک کا ذکر اُن کے کلام سے حوالوں کے ساتھ کیا ہے۔ اس طرح ہم جن مرثیہ نگاروں سے متعارف ہوئے ہیں اُن میں ایک طرف نفیس، وحید، عروج سلیس عارف، مرزا اوج، شاد عظیم آبادی اور صفیر بلگرامی ہیں تو دوسری طرف رشید، شدید مُودب، نانک، کامل، شبنم امروہوی، تشفی، حسین، وحشی، جوال، منور اور بہت سے شعرا ہیں۔

دبستانِ عشق کے شعرا تک آتے آتے ہم دیکھتے ہیں کہ مرثیہ گوئی کا مزاج غیر مسلم شعرا میں پیدا ہو چلا تھا جس کی اولین مثال لالہ نانک چند کھتری المتخلص بہ نانک، ہیں جو پیارے صاحب رشید سے اصلاح لیتے تھے۔ یہ مزاج آزاد مرثیہ گویوں کے شعر میں پوری آب و تاب اختیار کر لیتا ہے جہاں شہدا، کربلا سے عقیدت کے اظہار میں اسلامی اور ہندو روایات و عقائد شیر و شکر ہو گئے ہیں۔ مثلاً نتھولال وحشی کا یہ بند

گنگا کی اُٹھتی لہر سے طبعِ رواں مری ۔۔۔ متھرا کی کوئلوں سے سنو داستاں مری
رادھا کی انکھڑیوں کا ہے جادو زباں مری ۔۔۔ ڈوبی ہوئی ہے بیت کی دھن میں فغاں مری
نغموں کے اضطراب میں جنبش ہے ساز کی
دل میرا بانسری ہے مرے نے نواز کی

کہا جاتا ہے کہ ہندوستانی برہمنوں کا ایک طبقہ ایسا ہے جو خود کو حسینی برہمن کہتا ہے۔ شہادت حسینؓ اور مصائبِ کربلا کی یاد میں ان کے یہاں بھی مجالس کا انعقاد ہوتا ہے۔ اس کی تاریخ یوں بیان کی جاتی ہے کہ عراق اور اس کے اُس کے آس پاس کے علاقوں میں آباد ہندوؤں نے حضرت امام حسینؓ کی مدد ان کے دشمنوں کے مقابلے میں کی تھی۔ اس علاقے میں ہندوستانیوں کی سکونت کا سبب عرب اور ہند کے درمیان تجارتی روابط تھے جن کا سلسلہ قبلِ اسلام سے چلا آرہا تھا۔ اس پس منظر میں وحشی کا یہ بند ملاحظہ ہو:

وحشی کی اب ہے عرض کہ یا شاہِ کربلا ۔۔۔ اے کاش ہم بھی آپ پہ ہوتے یوں ہی فدا
بھارت کے ہندوؤں پہ بڑا حق ہے آپ کا ۔۔۔ دل اُن کے بے قرار ہیں سُن کر یہ ماجرا
نرغہ کیا جو اُمّتِ خانہ خراب نے
ہندوستاں کو یاد کیا تھا جناب نے

اس قافلے میں منی لال جواں اور بشیشر پرشاد منور، گوپی ناتھ امن اور دلو رام کوثری بھی ہیں جن کا کلام عقیدتِ حسینؓ سے لبریز ہے۔ عہدِ حاضر میں اس سلسلے کی کڑی ڈاکٹر دھرمیندر ناتھ پسر گوپی ناتھ امن ہیں۔ موخرالذکر نے 'جہاد فی سبیل اللہ' کے عنوان سے واقعۂ کربلا کو حق و صداقت کا استعارہ بنا کر فلسفیانہ فکر اور جذبۂ عقیدت کے ساتھ ۸۴ بندوں پر مشتمل ایک مرثیہ کہا جس کا نمونہ یہ شعر ہے :

میری زباں ہو وقف صداقت کے واسطے خامہ لکھے تو حق کی اشاعت کے واسطے

عہدِ انیس و دبیر کے فوراً بعد سے لے کر دورِ حاضر تک اُردو میں مرثیہ نگاری کے اس جائزے سے اندازہ ہوتا ہے کہ زمانے کی ترقی کے ساتھ ساتھ اگرچہ مرثیے کے بنیادی اجزا اور موضوعات پہلے جیسے ہی رہے۔ بعد کے شعرا نے اپنے مخصوص حالات اور تجربے و مشاہدے کی روشنی میں اس میں نئے پہلو پیدا کیے۔ کسی نے بہاریہ مضامین میں جودتِ طبع کا ثبوت دیا تو کسی نے ساقی نامہ میں ندرتِ خیال کا مظاہرہ کیا۔ دورِ جدید اور دورِ حاضر کے بعض شعرا مثلاً جوش، جمیل مظہری، وحید اختر اور قمر جلالوی نے جدید مرثیے کو، ونے رُلانے کی بے کسی سے نکال کر جرأت مندی اور باطل شکنی کے عزم کے مقام پر لا کھڑا کیا ہے اور انسانیت کو درپیش مسائل و مصائب سے نبرد آزما ہونے کے لیے اہلِ کربلا کے صبر و ضبط سے تسکین حاصل کی ہے تو اُن سے استغاثے کا طرز بھی اپنایا ہے۔

اس مطالعے کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ مرثیے کی جمالیات، بوطیقا، رزمیہ عناصر اور سماجیات تو آج بھی انیس و دبیر سے ہی کسبِ نشاط کرتی ہیں لیکن ان کے بعد کی نسلوں نے اس شجر کی آبیاری اس طرح کی ہے کہ آج کربلا کا پیغام سسکتی ہوئی انسانیت کی آرزوؤں کا مسکن بن گیا ہے۔ ڈاکٹر طاہر حسین کی یہ کتاب اس سے ملتے جلتے موضوعات پر تحقیق کرنے والوں کے لیے حوالے کا کام دے گی۔

سہیل احمد فاروقی

اس شمارے میں

پروفیسر آل احمد سرور   سید حامد   باقر مہدی

پروفیسر سید عبد الباری، سلطانپور (یو.پی)

پروفیسر جعفر رضا، صدر شعبۂ اردو، الہ آباد یونیورسٹی

پروفیسر ابو الکلام قاسمی، صدر شعبۂ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

پروفیسر قاضی عبید الرحمٰن ہاشمی، صدر شعبۂ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ

پروفیسر عظیم الشان صدیقی، شعبۂ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ

پروفیسر رضی عابدی، لاہور پاکستان

پروفیسر محمد عارف، لاہور پاکستان

ڈاکٹر امتیاز احمد، شعبۂ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

ڈاکٹر ارشد سراج ارشد، شعبۂ اردو، ڈونگر کالج بیکانیر، راجستھان

پروفیسر مجیب اشرف، شعبۂ تاریخ و ثقافت، جامعہ ملیہ اسلامیہ

ڈاکٹر معین الدین شاہین اجمیری، شعبۂ اردو گورنمنٹ ڈونگر پی جی کالج بیکانیر، راجستھان

ڈاکٹر نثار احمد، شعبۂ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

پروفیسر شارب ردولوی، شعبۂ اردو، جواہر لال نہرو یونیورسٹی، دہلی

ڈاکٹر تجمل حسین خاں، ایڈیٹوریل اسسٹنٹ، ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ

سہیل احمد فاروقی

رسالہ

جامعہ

مدیر

شمیم حنفی

نائب مدیر

سہیل احمد فاروقی

مجلس مشاورت

لفٹیننٹ جنرل محمد احمد زکی (صدر)
پی وی ایس ایم، اے وی ایس ایم، وی آر سی (ریٹائرڈ)

پروفیسر مسعود حسین
پروفیسر سید مقبول احمد
ڈاکٹر سلامت اللہ
پروفیسر مشیر الحسن
پروفیسر مجیب رضوی
جناب عبد اللطیف اعظمی

جلد نمبر ۹۴
شمارہ نمبر ۱۰، ۱۱، ۱۲
اکتوبر، نومبر، دسمبر ۱۹۹۷ء

اس شمارے کی قیمت		۳۵ روپے
سالانہ قیمت	(اندرون ملک)	۶۰ روپے
"	(غیر ممالک سے)	۲۰ امریکی ڈالر
حیاتی رکنیت	(اندرون ملک)	۵۰۰ روپے
"	(غیر ممالک سے)	۱۵۰ امریکی ڈالر

ادبی معاون : تجمل حسین خاں
خوشنویس . ایس . ایم . منظر الہ آبادی

رسالہ جامعہ

پتہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر . عبد اللطیف اعظمی مطبوعہ : برقی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۲

ترتیب

بازیافت

کتابیں

اداریہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ کی طرف سے ایک خصوصی تقریب میں پروفیسر ایڈورڈ سعید کو ڈاکٹریٹ کی اعزازی ڈگری پیش کی گئی۔

ایڈورڈ سعید راجیو گاندھی فاؤنڈیشن کی دعوت پر ہندوستان آئے تھے۔ ان کی شہرت ان سے بہت پہلے یہاں پہنچ چکی تھی۔ مشرق کے بہت کم دانش ور اعتبار اور امتیاز کی اس بلندی تک پہنچے ہیں جو ایڈورڈ سعید کے حصے میں آئی ہے۔ ان کی فکر غیر رسمی، غیر روایتی اور ایک نہایت جامع اور ہمہ گیر بین العلومی تناظر رکھتی ہے۔ شعر و ادب، موسیقی، اور ثقافت، سیاست، تہذیب اور اس کے تقریباً تمام اہم مظاہر پر ایڈورڈ سعید کی گرفت حیرت انگیز ہے۔ وہ ایک سرگرم سیاسی اور سماجی کارکن بھی رہے ہیں اور آزادیٔ فلسطین کی تحریک سے باضابطہ طور پر متعلق۔ ان کی آواز مشرق و مغرب کے ہر علاقے میں، عام انسانوں کے ساتھ ساتھ حکومت کے اعلیٰ ترین ایوانوں میں، مختلف علمی، ادبی، سیاسی اور سماجی حلقوں میں احترام اور توجہ کے ساتھ سنی جاتی ہے۔ آزادیٔ فکر اور ضمیر کی حرمت کا جو احساس ہمیں ایڈورڈ سعید کی تحریروں اور افکار میں دکھائی دیتا ہے، وہ ہمارے عہد کی دانش وری کے بلند ترین معیاروں سے ہم آہنگ ہے۔ خرابیٔ صحت کے باوجود، ایڈورڈ سعید کی علمی اور معاشرتی سرگرمی اور اس سرگرمی کی جو سطح خود انھوں نے قائم کی ہے، بے حد غیر معمولی ہے۔ ایڈورڈ سعید کی باتوں سے اختلاف تو کیا

جاسکتا ہے، مگر اُن کی انفرادیت اور اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ نے پروفیسر ایڈورڈ سعید کی علمی خدمات کا اعتراف جس طرح کیا وہ ہمارے زمانے کے ایک صفِ اوّل کے دانشور اور جامعہ کی جیسی علمی روایت رکھنے والے ادارے دونوں کے شایانِ شان ہے۔

○

۱۹۹۸ء سے رسالہ جامعہ کی قیمت میں معمولی اضافہ مجبوری کے تحت کیا جارہا ہے۔ کتابت سے لے کر طباعت تک کے اخراجات اور ڈاک کی شرح میں اضافے کے پیشِ نظر یہ اقدام ناگزیر ہے۔ ہم آپ سے تعاون کی درخواست کرتے ہیں۔

شمیم حنفی

سپاس نامہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ / ترجمہ۔ سہیل احمد فاروقی

تخصص اور پیشہ ورانہ مہارت کے اس دور میں جس نے باقی دنیا کو خیرہ کر رکھا ہے پروفیسر ایڈورڈ سعید ایک دانش ور، نقاد، فلسفی اور سیاسی مفکر کی حیثیت سے نمایاں مقام رکھتے ہیں۔ تاریخ، ساج اور ادب کے باہمی ربط کے عملی نمونوں کی دریافت میں اختصاصی حوارج کو خاطر میں نہ لانے والے وہ شاید پہلے مشرقی ادیب ہیں جس نے مسلمہ تصورات کی توسیع کے قائل ادیبوں کی صفوں میں شمولیت کے بجائے ایک "اخلاقی عامل" کا کردار نبھا کر مغربی دانشوری کی روایت کی تفہیم اور اس کے تجزیے کا منشور وضع کیا ہے۔ اپنی عہد ساز تصنیف "اورینٹلزم" کی اشاعت کے بعد سے پروفیسر سعید یونیورسٹیوں اور علمی اداروں میں متن کی تعبیر، تاریخ نگاری کے رویوں، ثقافت کے سماج سے رشتے اور فلسطینی عوام کی تحریک جیسے موضوعات پر مباحثوں کے برابر محرک رہے ہیں۔

پروفیسر ایڈورڈ ڈبلیو سعید ۱۹۳۵ء میں یروشلم میں پیدا ہوئے۔ پرنسٹن یونیورسٹی سے بی۔ اے کر کے انھوں نے ہارورڈ یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ ان دنوں وہ کولمبیا یونیورسٹی میں تقابلی ادب کے پی ایچ ڈی پروگرام کے شعبے میں پروفیسر اور اُس کے صدر ہیں۔ گذشتہ بیس برس سے وہ پورے امریکا، یورپ اور مغرب وسطی میں لکچر دیتے رہے ہیں۔ اُن کے خطبات کے سلسلوں میں سرِفہرست کیمبرج کے ولیم ایمپسن لکچرز، آکسفورڈ کے ایمنسٹی لکچرز، کیلی فورنیا یونیورسٹی کے رینے ویلیک لکچرز اور لندن کا اولین رمینڈ ولیمز لکچر

ہے

ہیں۔ پروفیسر سعید ۱۹۹۰ء میں ماڈرن لینگویجز ایسوسی ایشن کے پہلے نائب صدر ہیں اور ۱۹۹۹ء میں اس کے صدر ہوں گے۔

اُن کی تحریریں متعدد ممالک میں چھبیس زبانوں میں شائع ہو چکی ہیں۔ اُن کی پہلی کتاب جوزف کونریڈ پر تھی جس میں انھوں نے کونریڈ کی زندگی اور اس کے فکشن کے درمیانی رشتوں کی تلاش کی ہے۔ پروفیسر سعید کی شاہکار تصنیف اورینٹلزم اُس طریقۂ کار سے بحث کرتی ہے جس کے تحت اہلِ یورپ نے اٹھارویں صدی سے اب تک مشرق یعنی اورینٹ کے تصور اور خود مشرق میں تصرفات کرکے اُسے پُراسرار بہروپیے رقیبِ روسیاہ" کی حیثیت سے دنیا کے سامنے مشتہر کرکے اپنی نوآبادیات قائم کرتے رہے۔ بلیمنگ دی وکٹمز: اسپوریس اسکالرشپ اینڈ دی پیلسٹائن کوئسچن اور پالیٹکس آف ڈس پزشن: دی اسٹرگل فار پولیٹکل سیلف ڈٹرمینیشن میں دل سے نزدیک تر مسائل اور سروکاروں کا جائزہ لیا گیا ہے۔ کورنگ اسلام جو ۱۹۸۱ء میں منظر عام پر آئی بجا طور پر ایک اہم کتاب ہے اور اسلام سے متعلق مغرب کے بعض خود ساختہ تصورات سے بحث کرتی ہے۔ کلچر اینڈ امپیریلزم (ثقافت اور سامراجیت) بقول نوام چامسکی یہ سمجھنے میں ہماری مدد کرتی ہیں کہ ہم کیا ہیں اور اگر ہمیں اقتدار کے غلام نہیں بلکہ اخلاقی عامل بننا ہے تو ہمیں کیا کرنا ہے۔ پروفیسر سعید کی دیگر تصانیف میں Beginnings (شروعات) دی ورلڈ، دی ٹکسٹ اینڈ دی کرٹک (نقاد)، لٹریچر اینڈ سوسائٹی (ادب اور سماج) شامل ہیں۔

پروفیسر سعید ییل، ہارورڈ اور جون ہاپکنس یونیورسٹی میں وزیٹنگ پروفیسر رہ چکے ہیں۔ اس کے علاوہ ۷۶-۱۹۷۵ء کے دوران اسٹینفورڈ کے سنٹر فار ایڈوانسڈ اسٹڈی ان دی بیہیویورل سائنسز میں فیلو، گگنہم فیلو، سوشل سائنس ریسرچ کونسل فیلو رہے۔ ۱۹۸۱ء میں اُن کا انتخاب نیشنل اونمنٹ فار دی ہومینٹیز کی سینیر فیلوشپ کے لیے ہوا ہے۔ اُسی سال انھیں اے سی ایل ایس انعام دیا گیا۔ ۸۵-۱۹۸۴ء میں امریکن کمپیریٹو لٹریچر ایسوسی ایشن کے رینے ویلیک ایوارڈ سے سرفراز ہوئے۔ امریکہ اور کینیڈا کی سو سے زائد یونیورسٹیوں میں لکچر دے چکے ہیں اور پولینڈ کی اکیڈمی آف سائنسز کے مہمان بھی رہے ہیں۔ موصوف

نیائے عرب کی یونیورسٹیوں میں لکچر کے لیے مدعو کیے جاتے رہے ہیں جن میں اسرائیلی
مقبوضہ مغربی کنارے پر واقع بیرزیت یونیورسٹی بھی شامل ہے۔ امریکن اکیڈمی آف آرٹس اینڈ
سائنسز کے وہ فیلو ہیں، فارن ریلیشنز کونسل کے ممبر ہیں اور نیویارک کونسل آف دی ہومینٹیز
کے سابق ممبر، ۱۹۸۸ء سے PEN امریکن سنٹر کے ایگزیکٹو بورڈ کے ممبر رہے۔ ۹۱-۱۹۷۵ء کے
دوران پروفیسر سعید نارتھ ویسٹرن یونیورسٹی کے اسکول آف تھیوری اینڈ کریٹی سزم میں سینئر فیلو
رہ چکنے کے بعد اب وار ماؤتھ کالج میں اسی اعزازی عہدے پر ہیں۔ انگلش انسٹی ٹیوٹ کے
سپروائزنگ بورڈ کے رکن اور اقوام متحدہ کے صلاح کار بھی رہے ہیں۔ ۸۳-۱۹۸۰ء تک
انسٹی ٹیوٹ آف عرب اسٹڈیز کے بورڈ آف ڈائرکٹرز کے چیرمین کی خدمات انجام دیں۔ ۹۱-۱۹۷۷ء
کے دوران فلسطینی عوام کی ملک بدر پارلیمان "فلسطینی قومی کونسل" کے وہ ممبر تھے۔

پروفیسر سعید امریکہ، یورپ اور مشرق وسطی سے شائع ہونے والے درجنوں ادبی،
علمی اور فکری رسائل وجرائد کے ادارتی بورڈوں کے رکن ہیں۔ مثلاً سہ ماہی عرب اسٹڈیز،
باونڈری -۲، ڈایا کریٹکس، کریٹیکل انکوائری، کلچرل کریٹیک، گرانڈ اسٹریٹ، منی رٹا ریویو،
یونفارمیشنز بینٹ برشس، ریس اینڈ کلاس، زیرٹان، تھیوری اینڈ سوسائٹی، تھرڈ ٹیکسٹ۔
وہ ہارورڈ یونیورسٹی میں زیر اشاعت کتابی سلسلے کے مدیر عام ہیں۔ جس کا عنوان ہے :

Convergences: Inventories of the present

پروفیسر سعید کے مضامین بڑی تعداد میں نیویارک ٹائمز، دی وال اسٹریٹ جرنل،
دی آئرش ٹائمز، ہارپرز، لی مونڈی ڈپلومیٹک، دی نیو اسٹیٹسمین، دی ٹائمز لٹریری سپلیمنٹ،
دی لندن ریویو آف بکس، دی مانچسٹر گارجین، کریٹیکل انکوائری، گرانڈ اسٹریٹ، ریرٹن ریویو،
دی آبزرور، Dagens Nyheter اور El Pais وغیرہ جیسے رسائل میں شائع ہو چکے ہیں۔

پروفیسر سعید کی منتخب تصانیف مع مقام وسنہ اشاعت حسب ذیل ہیں :

۱۔ جوزف کونراڈ اینڈ دی آٹو بایوگرافی آف فکشن (ہارورڈ، ۱۹۶۶ء)
۲۔ بگننگز : انٹنشن اینڈ میتھڈ (بیسک بکس ۱۹۷۵ء، طبع ثانی، کولمبیا یونیورسٹی پریس
۱۹۸۵ء)، اس کتاب پر کولمبیا یونیورسٹی کا لائیونل ٹرلنگ میموریل ایوارڈ ملا۔

۳۔ اورینٹلزم (پینگوئن، ۱۹۷۸ء اور دیگر ادارے) جس کا ترجمہ فرانسیسی، جرمن، عربی، ڈچ، پولش، نارویجی، ترکی، جاپانی، سربوکروات، کیسٹلی، پرتگالی، فارسی، اطالوی، ہسپانوی، یونانی اور سویڈش زبانوں میں ہوا۔ یہ کتاب ۱۹۷۹ء کے نیشنل بک کرٹیکس سرکل ایوارڈ کے لیے تنقید کے زمرے میں "رنراپ" قرار پائی تھی۔

۴۔ دی کوئسچن آف پیلسٹائن (نیویارک ٹائمز بکس ۱۹۷۹ء) جس کا ترجمہ جرمن اور عبرانی میں ہوا۔

۵۔ لٹریچر اینڈ سوسائٹی (جان ہاپکنس ۱۹۸۰ء)

۶۔ کورنگ اسلام (پینگوئن، ۱۹۸۱ء)

۷۔ دی ورلڈ، دی ٹکسٹ اینڈ دی کرٹیک (ہارورڈ ۱۹۸۳ء)

۸۔ فلم: ان دی شیڈو آف دی ویسٹ، ڈاکومنٹری، چینل ۴، لندن جو یورپ اور مشرق وسطیٰ میں مختلف جگہوں پر دکھائی گئی۔

۹۔ آفٹر دی لاسٹ اسکائی (فیبر اینڈ فیبر ۱۹۸۶ء)

۱۰۔ بلیمنگ دی وکٹمز: اسپوریس اسکالرشپ اینڈ دی پیلسٹینین کوئسچن (ورسو/ پینگوئن ۱۹۹۱)

۱۱۔ میوزیکل الابوریشنز (کولمبیا یونیورسٹی پریس ۱۹۹۱ء) جس کا ترجمہ پرتگالی، جرمن اور جاپانی میں ہوا۔

۱۲۔ کلچر اینڈ امپیریلزم (الفریڈ اے نوف ۱۹۹۳ء) جس پر کولمبیا یونیورسٹی نے لائیونل ٹرلنگ میموریل ایوارڈ برائے ۹۴-۱۹۹۳ء دیا اور جس کا ترجمہ ڈچ، یونانی، جرمن، جاپانی، ہسپانوی، سویڈش، عربی، کوریائی اور پرتگالی زبانوں میں ہوا۔

۱۳۔ دی پالیٹکس آف ڈس پزشن: دی اسٹرگل فار پیلسٹینین سیلف ڈٹرمینشن ۹۴-۱۹۶۹ء (پینگوئن ۱۹۹۴ء)

۱۴۔ ری پریزنٹیشن آف دی انٹلکچوئل، ریتھ لکچرز ۱۹۹۳ء (پینگوئن ۱۹۹۴ء) جس کا ترجمہ اطالوی، چینی، جاپانی، ملائی، فرانسیسی، جرمنی، ہسپانوی، انڈونیشی، یونانی، عربی اور سویڈش میں ہوا۔

۱۵۔ دی پن اینڈ دی سورڈ : کنورسیشنز ود ڈیوڈ برسامیان (کامن کریج پریس ۱۹۹۴ء)

۱۶۔ "غزہ ۔ اریحہ" سلام امریکی (دار المستقبل العربی ' ۱۹۹۴ء)

۱۷۔ پیس اینڈ اٹس ڈسکنٹنٹس : ایسیز آن پیلسٹائن ان دی مڈل ایسٹ پیس پروسس
(وینٹیج ۱۹۹۵ء)

۱۸۔ آوسلو۔۲" سلام بلا ارض (دار المستقبل العربی ۔ ۱۹۹۵ء)

۱۹۔ Entre Guerre Paix (Editions Arlca 1997)

زیرِ طباعت

۲۰۔ اتھارٹی اینڈ ٹرانسگریشن ان اوپیرا : دی ایمپسن لکچرز کیمبرج یونیورسٹی پریس

۲۱۔ ریفلیکشنز آن اکزائل اینڈ اور اسیز (ہارورڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۹۸ء)

۲۲۔ ناٹ کوائٹ رائٹ : اے میموائر (الفریڈ ناف (۹۹ - ۱۹۹۸ء)

ایڈورڈ سعید سے گفتگو

سالو زنزکی / ترجمہ: سہیل احمد فاروقی

ایڈورڈ سعید کی تحریریں "عملی تنقید" کو ایک نئے، موثر انداز اور اس سے بڑھ کر مخالف جہت میں پیش کرتی ہیں۔ ادبی نظریہ سازی کے میدان میں اُن کی آواز ایک تشکیک پسند آواز کی حیثیت رکھتی ہے۔ وہ اسے یاد دلاتی رہتی ہے کہ اس کی ایک ہی ڈھرے پر چلتی ہوئی حکمت علی اور اس کے رویئے کس قدر بے عمل ہیں کیونکہ اُن سے آئی اے رچرڈز سے وابستہ عملی تنقید کے تصورات کی ہی ترویج ہوتی ہے جس کے تحت ادب اور تنقید کو وسیع تر سماجی سرگرمیوں سے منقطع رکھا جاتا ہے۔ ادب اور جمالیات کو رسمی نظریہ سازی کے قابلِ تقسیم موضوعات تصور کر کے نقادوں نے نہ صرف ادب بلکہ خود کو بھی حاشیہ نشین کر دیا ہے۔ اور قوت و عمل کے وسیع تر میدانِ کار میں ادب اور تنقید کے باہمی رشتے کے احساس میں اپنی ناکامی کے سبب انھوں نے شعوری یا غیر شعوری طور پر حکمراں طبقے کے مفادات کو مستحکم کیا ہے۔ سعید اُن تنقیدی رویوں کے خلاف قلم اٹھاتے ہیں جو ردِ تشکیلیت کی طرح کسی خالص نظریاتی شعور کو تنقیدی یا مخالف شعور کا متبادل سمجھتے ہیں۔

ایڈورڈ سعید کی اولین تصنیف جوزف کونریڈ اینڈ دی فکشن آف آٹو بایوگرافی (۱۹۶۶ء) ہارورڈ یونیورسٹی میں پی ایچ ڈی ڈگری کے لیے پیش کیے گئے اُن کے تحقیقی مقالے پر مبنی ہے اس سے اُن کی آگے کی کاوشوں کے سلسلے کا کوئی خاص سراغ تو نہیں ملتا، یہ ضرور ہے کہ او

۔ بڑی اہم بات ہے کہ یہ کونریڈ کے مطالعے اور اس پر گفتگو کو ادبی تحریروں کے دائرے تک
محدود رکھنے کی سخت گیری پر اصرار نہیں کرتی بلکہ اس مطالعے کو اور وسعت دیتی ہے۔ یہ مختصر افسانہ
اور دیگر اصنافِ ادب کے تعلق کا تقابلی (نہ کہ اتفاقی) مطالعہ ہے۔ ان کی دوسری کتاب بگننگز
دو سال بعد شائع ہوئی لیکن اس نے فوراً جدید فرانسیسی فکر کے امریکی شارحین کی صف میں
انھیں لا کھڑا کیا۔ میرا خیال ہے کہ بگننگز کی شروعات سے ہی ظاہر ہو جاتا ہے کہ سعید کو
”عملی نقاد“ کہنے کا کیا مطلب ہے:

> آغاز کا مسئلہ اُن مسائل میں سے ہے کہ جنھیں اگر چھوٹ دے
> دی جائے تو عملی سطح پر اور نظریاتی سطح پر بھی یکساں شدّت کے ساتھ
> کسی کے مقابل آ جائیں گے۔ ہر ادیب جانتا ہے کہ جو کچھ وہ لکھنا
> چاہتا ہے اُس کی ابتدا کا انتخاب دُشوار ہوتا ہے صرف اس لیے نہیں کہ یہ
> ابتدا آگے کیا لکھا جانا ہے اس کا تعین کرتی ہے بلکہ اس لیے بھی کہ
> عملی طور پر کسی تحریر کی ابتدا اُس میں کہی ہوئی بات تک پہنچنے کا صدر دروازہ
> ہے۔ اور اس عمل کے پس منظر کے اعتبار سے بھی ہم ابتدا کو ایک ایسے
> نقطے سے تعبیر کر سکتے ہیں جہاں کسی خاص تحریر میں لکھنے والا پہلے سے موجود
> تمام تحریروں سے منحرف ہو جاتا ہے؛ اور یہ نقطۂ آغاز پہلے سے موجود تمام
> تحریروں سے فوراً تعلق قائم کر لیتا ہے۔ یہ رشتہ کبھی تسلسل کا ہوتا ہے تو
> کبھی مخالفت کا اور کبھی دونوں کا مرکب۔ کیا ابتدا اور مبدءِ آغاز میں کوئی
> فرق ہے یا کوئی ایسا خفیہ نقطہ ہے جو زیادہ صحت و یقین کے ساتھ کسی
> تحریر کی ابتدا کرتا ہے۔ (ص ۳۵)

ان سوالات میں سے آخری سوال سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ جدید فرانسیسی مفکروں
میں سے فوکو ایسا شخص تھا جس نے سعید کو سب سے زیادہ متاثر کیا۔ بگننگز میں فوکو کو منفیت
پسند دریدا کے مقابلے میں اثبات پسند اور ترقی پسند قرار دیا گیا ہے (صفحات ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴۔
دوسری انتہا پر فوکو کے فلسفۂ عدم اعتدال Decenterment کو نارتھروپ فرائی کی اعتدال

پسندانہ مسیحی افلاطونیت (Centrist Christian Platonism) کے تریاق کی حیثیت سے تجویز کیا گیا ہے۔ (صفحات ۲۰۶۳ تا ۱۴۸) ۔ سعید فوکو سے یہ سیکھ رہے تھے کہ ادب اور تنقید دونوں میں سے کسی کو بھی تاریخ سے جدا نہیں کیا جا سکتا کیونکہ تاریخ ان دونوں کی طرح ہی ایک ڈسکورس یا ادبی اظہار ہے۔ یہ ڈسکورس اُن غیر مسلسل وقفوں میں نہیں چلتا، جن کے درمیان انقلابی اور دلیرانہ کارنامے حائل ہوتے ہیں۔ بلکہ اس کی تشکیل طویل، نامعلوم اور متنوع رجحانات سے ہوتی ہے جن کا عمل بنیادی طور پر تحفظ پسندانہ ہے۔ اس طرح کے متنوع رجحانات مخصوص کلچر کے اندر کسی بھی فرد کے افکار و اعمال کی شکل متعین کر سکتے ہیں اور اہم تر بات یہ ہے کہ ادبی اظہار کے میدان میں طاقت ور ثقافت دیگر کمزور ثقافتوں کو اپنے تصرف میں لے لے اس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ ثقافتی سامراجیت کا اخراجِ اسراریت جوابی تنقیدی مطالعے کی شکل اختیار کر سکتا ہے اور یہ نظر آنے لگتا ہے کہ کس طرح فوکو سعید کے سامنے بحیثیت ادبی نقاد اپنی تربیت کو مخصوص تاریخی حالات سے مربوط کرنے کی راہیں کھولتا ہے۔

ایک تنقیدی شعور جو سیاسی، دانش ورانہ، معاشی اور دیگر مباحث کے درمیان مشترک حکمرانی کی نقل کرنے کے بجائے اس کا مطالعہ کرے مثبت اخراجِ اسراریت کا کام بھی کر سکتا ہے اور ایک آغاز کا بھی۔ فوکو، ڈیلیوز، ویکو، چامسکی، فینن اور لوکاچ کے اثرات سعید پر اُن پہلوؤں میں ظاہر ہیں جن کے تحت انھوں نے بگننگز کے اختتام پر اپنے جاری رہنے والے منصوبے کا خاکہ پیش کیا ہے:

> اس میں جائزہ لیا جائے گا زبان کے سوال کا غور و فکر کے مقصد کی حیثیت سے، ایک ایسے مقصد کی حیثیت سے جو ادیب کے لیے استثنائی اوّلیت رکھتا ہے، انگریزی کے بہ یک وقت قومی اور عالمی زبان ہونے کے سلسلے میں ادبی اور سماجیاتی رویّوں کے ایک دوسرے پر انحصار کے رسمی اور نفسیاتی سوالوں کا، آغاز و انجام کی زمانی تقدیم و تاخیر کی بنا پر ایک دانش ورانہ یا قومی قلمرو کے دوسرے پر ثقافتی غلبے کے سوالوں کا۔ اور انھیں متکرر مخلوط سماجی اور فکری نظاموں میں تداخل

آزادی اور خود مختاری یا تخلیقی قوت کے سوال کا (صفحات ۳۸۰ تا ۳۸۱)
اس منصوبے کے بیشتر حصے کی تکمیل اورینٹلزم میں ہوئی تھی جو سعید کی سب سے زیادہ پُرفکر، عملی اور معروف تصنیف ہے۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ کس طرح یورپی تہذیب نے اٹھارہویں صدی سے اب تک مشرق کے تصور اور خود مشرق یا اورینٹ میں تصرفات کرکے اور اسے اپنے پُراسرار اور بہروپیے رقیب روسیاہ کی حیثیت سے مشتہر کرکے اپنی طاقت کو مستحکم کیا ہے۔ اورینٹلزم اورینٹ پر ایک سیاسی اصول کے تسلط کی بدلی ہوئی شکل ہے اور یہ مختصراً ایک طاقت ور تہذیب کے ہاتھوں کمزور تہذیب میں تصرف، اُس کی ہیئت میں تبدیلی اور اُس پر حکمرانی ہے۔ سعید کے مطالعے کا سب سے زیادہ تشویشناک پہلو اس کے ذی علم قارئین کے تعلق سے یہ ہے کہ اس میں یورپی تصرفات کی تفصیل کے بجائے اُس طریقے پر روشنی ڈالی گئی ہے جس کے تحت بشمول ہماری صدی کے 'یورپی اورینٹل دانشوری ان تصرفات کا مرکزی حصہ رہی ہے۔ اس کے متوازی فوکو کے کئی شاہدات کو رکھا جاسکتا ہے۔ مثال کے طور پر یہ کہ تحلیل نفسی جنسیت کی دریافت اور اس کا بیان نہیں بلکہ اُس کا اظہار اور ترسیل ہے۔ اس طرح دانشورانہ یا مفروضہ طور پر دور افتادہ اورینٹلزم باضابطہ اورینٹلزم ہی ثابت ہوتا ہے۔

> اٹھارہویں صدی کے اواخر کو محتاط طور پر معینہ نقطۂ آغاز تصور کرتے ہوئے اورینٹلزم کا تجزیہ اور اُس پر گفتگو مشرق کو سمجھنے اور سمجھانے والے الحاقی ادارے کی حیثیت سے کی جاسکتی ہے۔ مشرق کو سمجھنے کا یہ عمل عبارت ہے مشرق کے بارے میں بیانات جاری کرنے، اُس سے متعلق پیش کیے گئے خیالات کی تصدیق و استناد سے، اسے درس دینے سے، اُس پر حکومت کرنے سے۔ گویا کہ یہ تجزیہ اورینٹلزم بحیثیت مشرق پر تسلط، اس کی تشکیل نو اور اُس پر اختیار جتانے کے مغربی حربے کے تصور کی روشنی میں ہوگا۔ (ص ۳)

اورینٹلزم میں یہ مفہوم پنہاں تھا کہ ادبی مطالعات اپنی توضیحی تیکنکوں کو زبان

کے استعمال کی اُن شکلوں پر منطبق کر سکتے ہیں جو ادبی معیار کی حدود سے باہر ہیں اور اس طرح اقتدار اور علم کے درمیان تعلق کو پڑھنے کا ہنر سیکھ کر وہ دنیا کی طرف واپس اور اُس میں غوطہ زن ہو سکتے ہیں۔ دی ورلڈ دی ٹیکسٹ اینڈ دی کریٹک (۱۹۸۳ء) میں اسی مفہوم کو واضح نظریے کی شکل دی گئی جس نے اپنے کئی مبصرین کو برہم کیا۔ اورینٹلزم میں سعید نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ علم کے شعبوں اور ادبی کارناموں کی باگ ڈور دنیاوی حالات کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔ اور اسی لیے "دنیاداری" اُن کے نزدیک بہت اہمیت اختیار کر گئی۔ اُن کی تحریروں میں اُس کا وہی عمل ہے جو کرموڈ کے یہاں فکشن کا اور دریدا کے یہاں Differance کا۔ یہ وہی چیز ہے جس سے تنقید کا سروکار بھی ہے اور جس کی وہ پابند بھی ہے۔ تنقید تہذیب اور اقتدار کے درمیان قائم رہتی ہے لیکن دونوں میں سے کسی کے باہر نہیں۔ دی ورلڈ، دی ٹیکسٹ اینڈ دی کریٹک میں سعید نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ ادبی متون کے وجود کی کئی شکلیں ہیں اور وہ اپنی دقیق ترین شکلوں میں بھی ماحول، وقت اور مقام اور سماج میں گتھی رہتی ہیں۔ غرضیکہ وہ دنیا کے اندر ہی ہوتی ہیں اور اس لیے دنیادار بھی ہیں۔ (ص ۳۵)۔ لیکن تنقیدی متون بھی کم دنیادار نہیں ہوتے۔

> اگر ہم فرض کرلیں کہ متون بقول فوکو آثار کی حیثیت رکھنے والے حقائق کی تشکیل کرتے ہیں اور قدیم آثار یا "آرکائیو" کی تعریف یہ متعین ہو کہ یہ دنیا میں متن کا متنوع سماجی منظر ہے تو تنقید بھی اُس منظر کا ایک پہلو بن جاتی ہے۔ بالفاظ دیگر، خاموش ماضی سے متعین ہونے اور حال میں اُس کے حکم پر بولنے کے بجائے تنقید بھی اپنے اظہار کے عمل اور کسی متعین تعریف کی جدوجہد میں کسی متن سے کم موجود نہیں ہوتی۔ (ص ۵۱)

ان مشاہدات نے تنقید کے روایتی اور ردِ تشکیلی رجحانات دونوں پر خاصے ناگوار اثرات مرتب کیے ہوں گے کیونکہ دونوں نے ہی متن کی مختلف تعبیرات کے حوالے سے متن کی تفہیم سے سروکار رکھا ہے نہ کہ دنیاداری سے۔ سعید کا کہنا ہے کہ بین متونیت کے تئیں پس

ساختیاتی رویے میں ہمارا واسطہ اس امر کے سنجیدہ مطالعے سے نہیں پڑتا کہ اقتدار کیا چیز ہے خواہ اس حوالے سے کہ تاریخ اور حالات کے زیر اثر یہ اقتدار سماج تک کیسے منتقل ہوتا ہے اور نہ ہی تہذیب کے اصل عمل، دانش وروں کے کردار، اقدار اور اداروں کے حوالے سے۔" وہ اس متنازع موقف پر بھی قائم ہیں کہ یہ محض اتفاق نہیں کہ خالص متنیت اور تنقیدی عدم مداخلت کی محدود تعریف کے حامل فلسفے کا ظہور ایسے وقت میں ہوا جب رنگین نوازی اپنے عروج پر تھی یا جب اُس کی وجہ سے ایک نئی سرد جنگ کا آغاز ہوا ہے، عسکریت اور دفاعی اخراجات میں اضافہ ہوا ہے، اور اقتصادی امور، سماجی خدمات اور نظم تخت کشی سے تعلق رکھنے والے معاملات میں دائیں بازو کی طرف غیر معمولی طور پر میلان بڑھا ہے (ص ۴)

سعید کی رائے میں خالص متن کے تصورات تنقید کو اسراریت، ماورائیت اور مذہبیت کی سمت میں واپس لے جا رہے ہیں۔ وہ فکری زندگی میں اور سیاسی زندگی میں بھی مذہبیت کے مخالف ہیں اور اس کے بجائے سیکولر تنقید کے داعی ہیں۔ سیکولر تنقید کا مقصد اس گہرے شعور تک رسائی ہے کہ کسی بھی متن کی قرارت، اُس کے اظہار اور اُس کی ترسیل میں کس نوعیت کی سیاسی، سماجی اور انسانی اقدار مضمر ہیں۔" یہ مقامی اور دنیاوی معاملات اور صورت حال سے بحث کرتی ہے اور اپنے اختیارات کے اعتبار سے کسی ٹھوس ہوا بستہ نظام کی تخلیق کے خلاف ہے۔" (ص ۲۶) سیکولر تنقید درحقیقت نظریے کی نفی کرتی ہے۔ یہ اُن بندشوں کی خلاف ورزی کرتی ہے جو تنقید اپنی قلم رو کے اندر اور باہر کی چیزوں کے درمیان حائل کرتی ہے۔ ایسی بندشیں جو آلودگی اور تقدس اور گمراہی اور نجات یافتگی کے زمروں میں محض ردوبدل کرتی ہیں :

> تنقیدی شعور مختلف حالات اور مواقع کے درمیان فرق سے باخبری کا نام ہے۔ یہ اس حقیقت کا احساس بھی ہے کہ کوئی بھی نظام یا نظریہ اُن حالات کا پوری طرح احاطہ نہیں کرتا جس سے وہ خود وجود میں آیا ہے جس میں اس نظام یا نظریے کو پہنچایا گیا ہے۔ اور ان سب سے بڑھ کر یہ کہ تنقیدی شعور نظریے کی مزاحمت اور اس کے تئیں ردِعمل

سے باخبری ہے جس کا اختراج اُن تجربات اور تعبیرات سے ہوتا ہے جن سے وہ متصادم ہے۔ واقعی میں یہاں تک کہہ سکتا ہوں کہ نظریے کی مقاومت، تاریخی حقیقت، انسانی احتیاجات اور مفادات سے اُن کا سامنا کرانا نقاد کا فریضہ ہے۔ روزمرّہ زندگی کی حقیقت سے اخذ کردہ ٹھوس مثالوں کی روشنی میں لانا نقاد کا کام ہے جو تعبیراتی منطقے کے باہر یا دور پڑی ہوتی ہیں جسے ہر نظریہ لازماً پہلے سے منصب پر فائز کرتا ہے اور پھر اُس کے اختیارات میں قطع و برید کرتا ہے۔

ایڈورڈ سعید

سالو نزکی: پہلی بار جب آپ سے میری ملاقات ییل میں درس کے دوران ہوئی تو میں قیاس لگا رہا تھا کہ آپ میری طرح آرائشی لہجے میں بولیں گے۔

سعید۔ میں وہ بھی کر سکتا ہوں۔

سالو نزکی۔ لیکن اس نیو یارک کی شخصیت کو دیکھ کر میں حیرت میں ہوں جو حد درجہ شائستہ اور ملنسار ہے اور مقامیت میں رچی بسی ہے۔ بہرکیف آپ کی زندگی کی کہانی دلچسپ ہوگی۔ میں یہ سننا چاہوں گا کہ ایک فلسطینی پناہ گزیں کولمبیا یونیورسٹی میں پروفیسر کیسے بن گیا۔ میرا خیال ہے کہ اس مقام پر پہنچنے میں کئی مراحل سے گزرنا پڑا ہوگا۔

سعید: مجھے پناہ گزیں سمجھنا کسی قدر غلط بیانی ہوگی۔ میں یروشلم نژاد خاندان میں پیدا ہوا تھا۔ خاندانی تجارت کی وجہ سے ہم لوگ یروشلم اور قاہرہ دونوں شہروں میں رہتے تھے اگرچہ ۱۹۴۸ء کے بعد ہم باضابطہ طور پر مصر میں آباد ہو گئے تھے۔ اس متواتر نقل مکانی کی وجہ سے مجھے باربار اسکول تبدیل کرنا پڑا۔ کچھ وقت ہم نے لبنان میں بھی گزارا۔ جہاں ہمارے خاندان کا سمر ہاؤس تھا۔ تو ۱۹۵۰ء میں امریکہ آنے کے لیے مصر چھوڑنے تک میں نو اسکولوں میں تعلیم حاصل کر چکا تھا میں ایک نوآبادیاتی انگریزی پبلک اسکول میں بھی تعلیم حاصل کر چکا ہوں جہاں مجھے پوری شدت سے دوبارہ نہ آنے کے لیے منع کر دیا گیا تھا کیوں کہ میں فسادی تھا۔ پھر جب میں پندرہ سال کا ہوا تو امریکہ آ گیا۔ چند برس ایک بورڈنگ اسکول میں رہا اور پھر پرنسٹن چلا گیا۔ میرا خاندان مشرق وسطیٰ میں ہی رہا۔ موسم گرما میں وہاں میں جاتا رہتا۔ میرے خاندان کا کوئی اور فرد امریکہ میں نہیں رہتا۔

اس طرح میری زندگی کا پس منظر بڑا بے ترتیب بھی ہے اور انوکھا بھی اور اس کا مجھے ہمیشہ احساس رہتا ہے۔ فلسطینی ہونے کے باوجود ہم اینگلیکن چرچ کے پیرو تھے گویا کہ ہم اسلامی اکثریتی ماحول میں عیسائی اقلیت کے

اندر اقلیت کی حیثیت رکھتے تھے۔ پھر اس ملک میں میرے والد کے گذشتہ قیام کی وجہ سے جو ۱۹۱۱ء میں نو سال کے لیے امریکہ آئے تھے ہمیں امریکہ پہنچنے کا مستقل راستہ مل گیا اور مذہبی اور ثقافتی اسباب سے انگلینڈ جانے کی بھی سہولت مل گئی۔ اس طرح انگلینڈ اور امریکہ میرے متبادل مستقر بن گئے اور انگریزی، وہ زبان تھی جو میں عربی کے ساتھ ساتھ بچپن سے ہی بولتا تھا۔ اجنبی پن اور ماہ و سال گزرنے کے ساتھ واپسی کے مقام کی معدومیت کے احساس سے پیدا ہونے والی بے قاعدگیاں میرے ساتھ لگی رہی ہیں بعض واضح اسباب کی بنا پر میں فلسطین واپس نہ جا سکا۔ یہ اسباب زیادہ تر سیاسی نوعیت کے ہیں۔ نہ میں مصر جا سکتا تھا جہاں میں پلا بڑھا اور نہ ہی لبنان جا سکتا ہوں جہاں میری والدہ رہتی ہیں اور جو میری بیوی کا وطن ہے۔ میری گذشتہ زندگی نقل مکانی اور ترکِ وطن کا ایسا سلسلہ ہے جس سے پیدا ہونے والا خلا کبھی پُر نہیں ہو سکتا۔ ثقافتوں کے درمیان رہنے کا احساس میرے اندر پوری شدّت سے موجود ہے بلکہ میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ میری پوری زندگی میں رواں یہ واحد قوی ترین دھارا ہے۔ یہ احساس ہے اس حقیقت کا کہ میں ہمیشہ اشیاء سے وابستہ بھی ہوں اور ان سے الگ تھلگ بھی اور زیادہ عرصے تک واقعتاً کسی شے کا بھی ہو کر نہیں رہتا۔

میں نے ادب کا مطالعہ کیا کیونکہ اس سے مجھے ہمیشہ دلچسپی رہی ہے اور چونکہ مجھے ایسا لگا کہ ادب کے قرب و جوار میں پائے جانے والے دیگر ضابطے مثلاً فلسفہ، موسیقی، تاریخ، سیاسیات اور سماجیات آدمی کو دیگر کئی انسانی سرگرمیوں میں دلچسپی لینے کے قابل بناتی ہیں۔ یہ زندگی میرے لیے بہت اچھی رہی ہے اور ایک ثانیے کے لیے بھی اس پر مجھے افسوس نہیں ہوا۔ دوسرا راستہ میرے سامنے تجارت کا تھا جو ہمیشہ کھلا رہا چونکہ یہ میرے آباء کا پیشہ ہے لیکن میں نے مشرقِ وسطیٰ کی تجارت کے سماجی اور سیاسی پس منظر کو ذہن میں رکھتے ہوئے اسے

کبھی حقیقی متبادل نہیں سمجھا کیونکہ یہ تجارت حکمراں طبقے کے ہاتھ میں ہے جس سے میں کم وبیش کنارہ کش ہو چکا ہوں۔

مالونزکی: فلسطینی قومی کونسل کے رُکن کی حیثیت سے آپ کی کیا ذمّے داریاں ہیں؟

سعید: یہ رکنیت محض علامتی ہے۔ ۱۹۷۷ء میں میرا انتخاب کونسل نے خود ہی ایک آزاد ممبر کی حیثیت سے کیا تھا۔ میرا کسی سرکاری گروہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ ۱۹۷۷ء میں قاہرہ میں منعقد ایک میٹنگ میں میں شریک ہوا تھا جہاں چار روز قیام تھا۔ ۱۹۸۴ء میں عمان کی میٹنگ تک کے درمیانی عرصے میں کسی میٹنگ میں نہیں گیا۔ یہی وہ میٹنگ تھی جس نے تحریکِ فلسطین کے اندرونی اختلافات کا خاتمہ کیا۔ میں دو روز تک وہاں محض کورم پورا کرنے کی غرض سے رُکا رہا۔ میں ہر اعتبار سے ایک غیر فعال رُکن ہوں۔

مالونزکی: آپ نے ابھی دربدری کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اگر فلسطینی عوام کو کبھی آزادی اور ارضِ وطن کے حصول کے مقصد میں کامیابی مل گئی تو آپ امریکہ میں ہی رہنا چاہیں گے یا فلسطین واپس جائیں گے۔

سعید: میں نے اس پر بہت سوچا ہے اور میرا خیال تھا کہ میں فلسطین جانے کی کوشش کروں گا۔ دراصل فلسطین کے جس علاقے سے میرا تعلق ہے وہ یروشلم کا مغربی حصّہ ہے جو ہمیشہ ۱۹۴۸ء سے پہلے کے اسرائیل کا حصّہ رہا ہے اور اس شہر کا حصّہ نہیں جہاں شاید میں بآسانی واپس جا سکوں۔ واقعی میں سوچتا ہوں کہ جلا وطنی کا خیال اور احساس مجھ میں اتنا شدید ہے کہ اس طرح کی واپسی سے اسے سرد نہیں کیا جا سکے گا۔ مجھے کسی طرح یقین نہیں ہے کہ میں بنیادی طور پر منقسم فلسطین کا قائل ہوں۔ میں نے یہ سوچنا ترک کر دیا ہے کہ سیاسی مسائل کا حل کسی علاقے کو چھوٹے سے چھوٹے ٹکڑوں میں تقسیم کر کے ڈھونڈا جا سکتا ہے۔ نہ میں سیاسی اور جغرافیائی سطح پر تقسیم میں یقین رکھتا ہوں اور نہ ہی فکری اور روحانی سطح پر۔ بلکہ معاشروں کو تقسیم کرنے کا تصوّر ہی اپنی جگہ غلط ہے۔ خالص پن کا کوئی تصوّر جو اس پر اصرار

کہ یہ یا وہ علاقہ بنیادی طور پر فلسطینی یا اسرائیلی سرزمین ہے میرے نزدیک یکسر غیر معتبر خیال ہے۔ میں حق خود ارادیت کا ضرور قائل ہوں تاہم اسی میں شرکت کی ضرورت محسوس نہیں کرتا۔

لونزنزکی: کسچن آف پیلسٹائن کے مطالعے کے دوران ایک بات میں نے یہ محسوس کی ہے کہ آپ نے ایک جرات مندانہ موقف اختیار کیا ہے۔ اس پوری بحث میں آپ اُن چند مبصرین میں سے ہیں جن کا اصرار آج بھی اس نکتے پر ہے کہ فلسطینیوں اور یہودیوں دونوں کی تقدیریں ایک دوسرے سے وابستہ ہیں اور آپ نے صہیونیت کی فلسطینی تعبیر سے کبھی اتفاق نہیں کیا ہے۔ اس موقف کے حقیقی طور پر کیا نتائج سامنے آئے ہیں۔

سعید: اس وقت کوئی امید افزا نتائج تو نظر نہیں آرہے ہیں، علاوہ مشتعل تصادم کے۔ عرب اور فلسطینی صورتِ حال کے بارے میں بہت کچھ جانتا ہوں اور لاچارگی اور بے یقینی کا احساس وہاں بھی بہت گہرا ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ عام آدمی دستبردار ہو گیا ہے۔ عوام میں بہت زیادہ غم و غصہ ہے لیکن جس مسئلے سے ہم گزر رہے ہیں وہ ہے قیادت کا فقدان اور اسی کے ساتھ لگا ہوا ہے بے جا تاویلاتی بحران سارے حالات ہمارے مخالف ہیں، امریکہ، روس دیگر عرب حکومتیں اور اسرائیل یہ سب کے سب مستقبل قریب میں کسی بامعنی فیصلے کے خلاف ہو جائیں گے۔

لیکن مستقبل بعید کے وسط میں دلچسپ بات یہ ہے کہ بہت سے فلسطینی اور اسرائیلی انہی خطوط پر سوچ رہے ہیں خصوصاً اُس انداز سے جس کا ذکر میں نے کیا، یعنی کہ وہ تقسیم کے خیال سے متفق نہیں اس کے بجائے وہ ایک یہودی / فلسطینی ریاست کے قیام کے حامی ہیں۔ عجیب بات یہ ہے کہ اس طرزِ فکر کی بڑی وجہ کاہان جیسے لوگ ہیں جنھوں نے اس مسئلے کو اٹھایا ہے اور کہا ہے کہ ایک جمہوری صہیونی حکومت قائم نہیں ہو سکتی۔ یہ بڑی سرد مہری کی بات ہے اور عوام اس سے نباہ نہیں کر پائیں گے۔ مجھے یروشلم کے سابق ڈپٹی میئر میرون بنونسٹی کی ایک تحریر

بہت دل چسپ لگی۔ جنھوں نے میرے ہی جیسا نتیجہ اخذ کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم واقعی علیٰحدہ عوام کی بات نہیں کرسکتے کیوں کہ ہماری زندگیاں کئی اعتبار سے ایک دوسرے سے مربوط ہیں اور خصوصاً اس وقت جب ایک گروہ کا دوسرے گروہ پر غلبہ ہے۔ لیکن ایک علیٰحدہ اور متمائز معاشرہ، انصاف، حریت پسندی اور عظیم سماجی تجربے کی راہ میں مانع ہوگا۔

مستقبل دراصل یہاں ہے یعنی وقت کے شانہ بشانہ ایسے معاشرے کے ارتقا کے تصور میں جن کی بنیاد حقیقی باہم مربوط تجربات پر رکھی گئی ہو نہ کہ دوسرے شخص پر دروازہ بند کرنے والے جوابوں اور نیم حقائق پر۔

فوجی اندازِ فکر کا اصول جو صہیونی قوم پرستی اور عرب قوم پرستی دونوں کے احیا میں بہت قوی رہا ہے آیندہ وقتوں میں اپنا اثر دکھانے والا ہے اور اگر یہ ہر چیز کو برباد نہیں کر دیتا تو پھر یا تو پوری طرح ختم ہوجائے گا یا بے اثر ہوکر رہ جائے گا۔ جب تک یہ پوری طرح واضح ہوجائے کہ فوجی ذرائع دیوالیہ ہو چکے ہیں جیسا کہ بعضوں کے نزدیک لبنانی تجربے سے اسرائیلیوں، لبنانیوں اور فلسطینیوں پر انکشاف ہوا ہے، لوگوں کی زندگیوں میں یہ خوفناک غوطے لگانے ہوں گے۔

مالو نیز کی: فلسطینی ہوتے ہوئے آپ کی انقلابیت کسی نہ کسی طور پر امریکہ میں بحیثیت ادبی نقاد کے کام کرنے میں مزاحم بنی ہوگی۔ اس کے دو اسباب سرِدست میرے ذہن میں ہیں۔ اوّل یہ کہ نہ صرف صہیونی پروپگنڈے بلکہ دیگر باتوں کے ہمراہ صہیونی پروپگنڈے کے نتیجے میں فلسطینی عوام کے ذہن میں اور دہشت گرد کے درمیان معنوی قربت پیدا کی گئی ہے۔ دوسرے یہ کہ زیادہ تر افراد جن سے آپ کا واسطہ پڑتا ہے اور جن میں جیوفری ہارٹ مین اور ہیرولڈ بلوم شامل ہیں صہیونی ہیں۔ اور اس مسئلے پر جو بھی احساسات ہوں تشدّد کا رُخ اختیار کر لیتے ہیں اور ان میں ذاتی اور جذباتی عنصر شامل ہوجاتا ہے۔ کیا اس بات نے

ایک ادبی نقاد کی حیثیت سے آپ کی زندگی کو دشوار بنایا ہے۔

سعید : یہ کہا جا سکتا ہے کہ بحیثیت ناقد میری زندگی اس سے برائے نام متاثر ہوئی ہے۔ اگر دو قوموں کے درمیان خوں آشام جنگ کے وسیع تناظر میں دیکھا جائے تو میں جن تجربات سے گزرا ہوں ان کی دشواریاں نسبتاً بہت ہلکی ہیں۔ ظاہر ہے کہ عناد یا خوف کے جذبے کے ساتھ جب ہم کسی کی شخصیت پر نظر ڈالتے ہیں تو بہت سے پہلو اوجھل ہو جاتے ہیں۔ مجھے یاد ہے کہ ۱۹۸۲ء کے موسم گرما میں جب میں اور ہیرولڈ اسکول آف کرٹسزم میں ایک ساتھ تھے۔ تو مجھے تھوڑی سی تکلیف پہنچی تھی۔ میرا پورا خاندان اور میری بیوی کا خاندان دونوں کا بیروت میں محاصرہ کیا جا رہا تھا اور ہمدردی کا ایک لفظ بھی نہیں کہا گیا۔ ظاہر ہے کہ میں کچھ کہہ نہیں سکتا تھا اور اُن کے منہ سے بھی ایک لفظ نہ نکلا۔ اس طرح کی باتوں سے انسان کو ذاتی سطح پر تکلیف تو ہوتی ہے۔ بالکل یہی معاملہ ٹرلنگ کے ساتھ تھا جو بہت قریبی دوست اور حیرت ناک حد تک فراخ دل تھا۔ ہماری زندگیوں کے بعض پہلوؤں پر پردہ ڈال دیا اور ان پر کوئی گفتگو نہیں ہوئی۔ اس طرح آپ کو ہمیشہ محسوس ہوگا کہ کوئی بات ایسی ہے جو چھوٹی جا رہی ہے۔

زیادہ عوامی سطح پر فلسطینی اور ادبی نقاد ہونے کا خیال بعض افراد کے نزدیک اجتماعِ ضدین ہے۔ دوسروں کی نظر میں میں سمجھتا ہوں کہ ایک ایسے شخص کو دیکھنا بذاتِ خود ایک انوکھا اور پرلطف تجربہ ہے جو دہشت گرد ہوتے ہوئے مہذب انداز میں زندگی گزار رہا ہو۔ اُس کی ایک مؤثر مثال میں آپ کو دیتا ہوں۔ ایک یہودی نفسیاتی معالج نے جن سے مجھے کسی سیاسی میٹنگ میں ملنے کا اتفاق ہوا' نیویارک آئی تھیں میرے گھر آنے کا اشتیاق ظاہر کیا۔ سب وے سے ایک گھنٹے کی مسافت طے کر کے وہ آئی تھیں اور پانچ منٹ سے زیادہ نہ ٹھہری ہوں گی کہ بولیں مجھے واپس جانا ہے' ایک اور میٹنگ میں شریک ہونا ہے۔ میں نے تعجب سے پوچھا آپ آئی کس لیے تھیں۔ اُن کا جواب

تھا" میں صرف یہ دیکھنا چاہتی تھی کہ آپ کس طرح رہتے ہیں"۔ اُنھیں یہ دیکھنے میں دلچسپی تھی کہ ایک فلسطینی کو نیویارک جیسے شہر میں رہتے ہوئے کیسا لگتا ہوگا جو ان کے لیے عجیب و غریب مظاہرہ تھا۔ اُنھیں اس حقیقت میں دلچسپی تھی کہ کیا میں پیانو بجاتا اور اسی طرح کے دیگر کام کرتا ہوں۔

اس کا بدترین پہلو یہ ہے کہ آپ اچھی طرح جانتے ہیں کہ لوگ اُن تصورات کی وجہ سے آپ پر حملہ آور ہوتے ہیں جو صیہونیت کی ماہیت سے متعلق اُن کے خیالات سے ٹکراتے ہوں۔ سنگین ترین ستم ظریفی یہ ہے کہ مجھے منتھیا اورک اور نیویارک پبلک جرگہ نازی قسم کے لوگوں میں شمار کرتے ہیں جو کہ بڑا بھونڈا مذاق ہے۔

سالونن نزکی: جو کچھ الکس اودہ (Odeh) کے ساتھ پیش آیا اُس سے اندازہ ہوتا ہے کہ امریکہ میں اس مقصد پر گفتگو کرنا کتنا خطرناک ہوسکتا ہے۔

سعید: مجھے جان سے مار ڈالنے کی دھمکیاں ملتی رہی ہیں۔ میرے دفتر پر چھاپے پڑے ہیں، لوگوں نے میرے گھر میں گھسنے کی کوشش کی ہے۔ یہ ساری باتیں یہاں بھی ہوئیں۔ بلکہ جس دُنیا میں ہم رہتے ہیں یعنی غیر سیاسی اور ادبی دنیا میں بھی یہ سب ہورہا ہے۔ امریکن جیوش کمیٹی نے میری کتاب دی ورلڈ، دی ٹیکسٹ اینڈ دی کرٹک کا ریویو کیا جس میں لفظ سیکولر کا تجزیہ یا سرعنات کی سیکولر ڈیمو کریٹک اسٹیٹ کے مفہوم میں کیا گیا جس کا مطلب اُن مبصرین کے نزدیک یہودی کے لیے موت تھا۔ اس لیے سعید کو دہشت گرد اور نہ جانے کیا کیا گردانا گیا۔

سالونن نزکی: مجھے یاد ہے کہ جب میں نے گذشتہ سال آپ کو Frye اور دریدا سے لیے گئے انٹرویو دکھائے تو آپ نے کہا تھا اگر اُن کا مسئلہ دنیا میں لگے رہ کر ہمیشہ یہ دیکھنے کی خواہش ہے کہ ہر جگہ پہلے سے اُن کے خیالات پہنچے ہوئے ہوں تو میرا مسئلہ یہ ہے کہ میری سیاسی حیثیت کی مسخ شدہ تصویر میرا استقبال کرنے کو موجود رہتی ہے

سعید: عموماً یہ بڑی پریشان کُن صورت حال ہوتی ہے۔ جب، میں کہیں لیکچر دینے جاتا ہوں

تو سامعین کی ایک بڑی تعداد سے سامنا ہوتا ہے اور ہمیشہ حفاظتی مسئلہ کھڑا ہو جاتا ہے یہاں تک کہ اگر میں کسی ادبی یا بظاہر غیر سیاسی موضوع پر بول رہا ہوں تو بھی تشدد کا اندیشہ رہتا ہے کہ سامعین میں کب کوئی چیز پھینک مارے یا گولی چلا دے۔

یہ ایک مسئلہ۔ اور اسے آپ انفرادی معاملہ نہیں بنا سکتے۔ میں اکثر ریڈیو اور ٹی وی پر آتا ہوں اور اس دنیا میں معروف ہوں جہاں کوئی شخص اپنی ذاتی زندگی کی پردہ داری اور خیالات پر قادر نہیں رہتا۔ یہاں آپ کا واسطہ ایک پورے ادارے سے پڑتا ہے جو ہمدردانہ یا بے نیازانہ نقطۂ نظر سے فرضی خیالات کو آپ سے منسوب کر کے ان کا تجزیہ بھی کر چکتا ہے۔ ایسی مایوسی کے عالم میں خود کو سنبھالنا جہاد سے کم نہیں کیونکہ سامعین سے تبادلۂ خیال جیسی کسی صورت حال کا آغاز بہت مشکل ہوتا ہے۔ آپ کا تخاطب عرب سامعین سے ہو یا امریکی سامعین سے یہ بات ۔۔۔ں پر صادق آتی ہے۔ لیکن دلچسپ بات یہ ہے کہ اگر کوئی اسرائیلیوں سے گفتگو ر ۔ا ہو، امریکی یہودیوں یا یہاں تک کہ یورپی یہودیوں کے برعکس اُسے ایک خا ۔ ی خوشگواری کا احساس ہوگا۔ یہ گفتگو اسرائیلی یہودیوں کے کے ساتھ اس بنا پر دلچسپ ثابت ہوگی کیونکہ دونوں کے درمیان ایک مشترک تجربہ ہے۔ اگرچہ یہ تجربہ حریفانہ نوعیت کا ہے۔ تاہم یہ ایسا موضوع ہے جس پر گفتگو اور غور و خوض ممکن ہے۔

سب سے زیادہ دلچسپ بات خالصتاً سیاسی نقطۂ نظر اور فلسفیانہ اور تہذیبی نقطۂ نظر سے بھی لوگوں کو اُن امور پر مصروف گفتگو دیکھنا ہے جو غیر سیاسی نوعیت کے ہیں اور مسئلہ فلسطین میں دخیل ہیں۔ یقیناً اس ملک میں یہی حال ہے کہ ایک خاص قسم کے مفکروں کے لیے خود ارادیت، انسانی حقوق اور دیگر تمام سوالات میں مصلحتاً بھی اسرائیل کی قسمت کی لکیروں کے ساتھ ساتھ ترمیم ہوتی رہتی ہے۔ یہ کام خاصا پُر لطف ہے اور ایک بہت بڑی خوشی جس سے میں بھی

بچنے میں کامیاب نہیں ہوں۔ اس طرح کے معاملات میں ایک مستقل موقف پر قائم رہنا ہے یعنی اصولوں کے سوال پر اور انھیں سامعین کو خوش کرنے اور اُن کی توقعات پر پورا اُترنے کے مقصد سے مسخ نہ کرنے کے اصول پر۔ غرضکہ اگر آپ کو کسی نوع کے مذہبی جنون کی مخالفت کرنی ہے تو اس کے دائرے میں نہ صرف مسیحی بنیاد پرستی یا یہودی بنیاد پرستی بلکہ اسلامی بنیاد پرستی کو بھی شامل کرنا ہوگا۔ اپنے واضح مخالفانہ خیالات کے باوجود میں اسلام کا بڑا حامی سمجھا جاتا ہوں جس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ میں واقعتاً لامذہب ہوں۔

لوئی تنزکی: ایک سوال کونریڈ پر آپ کی ابتدائی تحریر کے بارے میں کرنا چاہوں گا۔ کیا آپ کے نوآستعماریت کے تجربے کو ایک ایسے ادیب کے مطالعے پر آمادہ کرنے میں کوئی دخل ہے جس کی زندگی اور کمالات کا استعماریت کے مجموعی سوال سے گہرا ربط ہو۔

سعید: ایسا یقیناً ہے۔ نوعمری میں کونریڈ کے مطالعے کے دوران مجھے معلوم ہوا کہ میں اپنی کہانی تو نہیں ایک ایسی کہانی پڑھ رہا ہوں جس میں میری زندگی کے ٹکڑوں کو طلسماتی انداز میں جوڑا گیا ہے۔ یہ چیز ہمیشہ مجھے اس کی طرف کھینچتی رہی۔ میرا خیال ہے کہ وہ ایک افسانہ نگار ہی نہیں ہے بلکہ تمثیل نگار بھی ہے۔ وہ ایک خاص بصیرت کا حامل ہے جس میں میرے ہر بار پڑھنے میں اضافہ ہوتا جاتا۔ یہاں تک کہ اب اسے پڑھنا میرے لیے ناقابلِ برداشت ہوگیا ہے۔

لوئی تنزکی: کیا کویسچن آف پیلسٹائن اور کورنگ اسلام جیسی تصانیف ایک ایسی کوشش کی ترجمان ہیں جو آپ کے ذہن میں مخصوص تر ادبی اور ادبی تنقیدی کاوشوں سے الگ حیثیت رکھتی ہے۔

سعید۔ ایسا کم سے کم ہے۔ ایک وقت تھا جب میں کویسچن آف پیلسٹائن اور کورنگ اسلام جیسی چیزیں لکھتا تھا اور میری نظر اُن قارئین پر رہتی تھی جنھیں ادبی معاملات سے کوئی علاقہ نہیں تھا۔ لیکن میں جانتا ہوں کہ اگر آپ نے یہ تحریریں پڑھی ہیں تو ایسے ادبی متون، ادبی تیکنکوں اور تفہیم کے پہلوؤں سے بحث کرتا ہوں جن سے

میں نے اس بارے میں بہت کچھ سیکھا ہے کہ خیالات کی منتقلی، اُن کی ترسیل اور تشکیل کس طرح ہوتی ہے اور انھیں دستوری حیثیت کیسے دی جاتی ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ابھی پانچ سال پہلے تک میں شیز و فرینی زندگی گزار رہا تھا اور میں نے خود کو انگریزی ادب کے مطالعے کی حدود میں اس حد تک محصور کر لیا تھا کہ انگریزی ناول یا اٹھارویں صدی کے ادب پر مشتمل نصاب کی تدریس معمول بن گئی تھی اس طرح کہ اس کا میرے ذہنی سروکاروں سے کوئی تعلق نہ تھا۔ میں سمجھتا ہوں کہ پچھلے تین چار برسوں میں میں نے ایسے نصاب اور طریقے نکالے ہیں جن میں صریحاً کوئی سیاسی بات بھی نہیں ہے۔ تقابلی ادب میں میری دلچسپی نے مجھے اپنے اصل سروکار سے قریب تر امور سے بحث کرنے کے قابل بنایا ہے۔ مثال کے طور پر دانش وری کا مسئلہ، ثقافت اور استعماریت کا رشتہ اور تاریخ، سماج اور ادب کا باہم ارتباط۔ اس اعتبار سے میں اب بہت بہتر محسوس کرتا اور یہ سمجھتا ہوں کہ جو کچھ کر رہا ہوں اُس میں زیادہ استحکام ہے۔

سالو نزکی: لیکن کورنگ اسلام سے آپ کا وہ پہلو سامنے آتا ہے جو چامسکی سے متاثر ہے۔ کیا آپ چامسکی کی تصنیف سے اس کے تعلق پر روشنی ڈالیں گے؟

سعید: میں چامسکی کو بیس سال سے جانتا ہوں۔ میں اُن کا حد درجہ پرستار ہوں۔ ہم دونوں کے درمیان کئی معاملات میں اختلاف بھی ہے لیکن میرا خیال ہے کہ اُن جیسی ذہنی وابستگی، ناقابلِ تسخیر ذکاوت کسی طرح کے فلسفیانہ، ریاضیانہ اور صحافیانہ پیشہ وری یا پروفیشنلزم سے زیر نہ ہونے کی صلاحیت نے واقعی مجھے اور بہت سے لوگوں کو پیشہ ورانہ رکاوٹوں کے آگے ہمت نہ ہارنے کا حوصلہ بخشا ہے۔ اور میں سمجھتا ہوں کہ وہ بلند اخلاق انسان ہیں۔ کئی اعتبار سے وہ ایک ایسے آدمی ہیں جن کی خصوصاً اُن مسائل پر بولنے کی جرات اور آمادگی جو اُنھیں ایک امریکی شہری اور ایک یہودی کی حیثیت سے براہِ راست متاثر کرتے ہوں میرے نزدیک بہت اہمیت رکھتی ہے۔

ہمارے درمیان بے شک اختلافات ہیں لیکن وہ اتنے دلچسپ یا اہم نہیں ہیں۔ ان اختلافات کا تعلق بنیادی طور پر عوام کے کسی طبقے یا مقصد خاص نوعیت کے رشتے کی ضرورت سے ہے۔ چامسکی ہمیشہ سے الگ تھلگ رہ کر کام کرنے والے انسان ہیں۔ وہ مظلوم انسانوں سے ہمدردی کے جذبے کے تحت لکھتے ہیں۔ لیکن کچھ اُن کی گوناگوں دلچسپیوں اور اپنے وقت کے تقاضوں کی وجہ سے کسی گروہ یا فرقے کے افراد کی جاری سیاسی سرگرمیوں میں اُن کی براہ راست شرکت میرے سروکاروں سے مختلف ہے۔ دوسرا اور غالباً اہم ترین فرق یہ ہے کہ جو کچھ وہ کرتے ہیں اُسے نظریے کی شکل دینے میں دلچسپی نہیں رکھتے لیکن میں واقعی دلچسپی رکھتا ہوں۔

سالوننزکی: اس اعتبار سے فوکو اور چامسکی آپ کے ذہن و عمل کی رو سے دو قطبوں کی نمایندگی کرتے ہیں۔

سعید: جُزوی طور پر میں اس سے متفق ہوں۔ میرا آخری تجزیہ یہ کہتا ہے کہ دونوں میں سے ہمیں کسی ایک کا انتخاب کرنا ہے لیکن میں نے محسوس ہمیشہ یہی کیا ہے کہ درحقیقت دونوں کو یکجا کیا جا سکتا ہے۔ اور آخرکار میں یہی سوچتا ہوں کہ چامسکی کی حیثیت زیادہ قابلِ احترام وستائش ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اُن کی حیثیت سب سے زیادہ قابلِ رشک حیثیت نہیں ہے۔ یقیناً فوکو کے مقابلے میں اس حیثیت میں کلبیت کم ہے۔ اپنی زندگی کے آخری دنوں میں شاید کسی طرح کی براہ راست سیاسی مداخلت میں فوکو کی دلچسپی باقی نہیں رہتی تھی۔

سالوننزکی: آپ کی پہلی کتاب جس نے ذہنوں پر کوئی اثر چھوڑا ہو Beginnings تھی۔ آج اگر کوئی اس کا مطالعہ کرے اور فوراً ہی اورینٹلزم کی ورق گردانی کرے تو ایسا لگتا ہے کہ اوّل الذکر میں آپ نے اپنی آواز کو اس طرح نہیں پایا ہے جیسے کہ اورینٹلزم میں جہاں اس میں زیادہ قوت زیادہ انفرادیت اور زیادہ نظریاتی استحکام آجاتا ہے۔

سعید: اصل میں میرا خیال ہے کہ (Beginnings) میں نظریاتی پختگی زیادہ ہے۔ پھر
اس پر کہیں اوپر سے آئی ہوئی آواز کا گمان ہو سکتا ہے۔ میں نے ضروری سمجھ
مختلف اصناف نقادوں، آوازوں کو بروئے کار لایا جائے۔ میں شروع سے ؛
مختلف آوازوں کو ملا جُلا کر لکھنا اور گانا پسند کرتا رہا ہوں۔ میرا خیال ہے
پوری کتاب میں ایک ربط ہے اور اس کی توجہ اورینٹلزم کی طرح اخراج اسراریت
موضوع پر مرکوز نہیں ہے۔ اورینٹلزم ایک مفہوم میں بڑی منصوبہ بند قسم
تصنیف ہے لیکن دوسرے پہلو سے اس میں تعبیر کی بے پناہ آزادی تھی۔ اس
موضوع بہت بڑا تھا اور اسی لیے یہ توقع تھی اس کا اثر بھی وسیع ہوگا لیک
Beginnings ایسی کتاب تھی جس سے اب بھی میں قربت محسوس کرتا ہ
اس میں ایسی بہت سی باتیں ہیں جن کا مکمل حل میں نے نہیں پیش کیا ہے۔

سالونزکی: Beginnings کی ابتدا میں آپ نے ایک سوال وضع کیا ہے اور وہ یہ ہے
"کیا کسی ادبی مطالعے کی استثنائی ابتدا ہوتی ہے یعنی خاص طور پر موزوں ا
اہم ابتدا جو کسی تاریخی، نفسیاتی اور ثقافتی آغاز سے مختلف ہو؟ (ص ۶)"۔ کیا
کہنا بجا ہوگا کہ آپ کی بعد کی تصانیف، خصوصاً اورینٹلزم، نے اس سوال کا جوا
نفی میں دیا ہے۔

سعید: شاید یہ دُرست ہی ہے۔ میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ بگننگز سے اورینٹلزم تک کی تبد
ادبی نقطۂ نظر کی نہیں بلکہ متنی نقطۂ نظر کی تبدیلی زیادہ ہے۔ اورینٹلزم میں میں اُ
حد اور وسعت سے متاثر تھا جہاں لوگ محض کوئی چیز پڑھ کر اس کی جستجو کر سکتے ہ
اور اسی کو میں متنی رجحان کا نام دیتا ہوں جس کا تعلق بگننگز میں میرے وضع
کردہ سوال سے ہے۔ اب میں اپنے ذہن کو ذرا بدل رہا ہوں۔ میں ادھر کچھ
سال سے بڑی سنجیدگی اور سادگی سے محسوس کرتا رہا ہوں کہ فرض کیجیے کہ سا
علوم اور تاریخ کے ضابطوں سے تعلق رکھنے والی ایک خاص زمرے کی تحریروا
میں حد درجہ بداعتقادی اور بدحواسی پائی جاتی ہے پھر بھی لکھنے کے مشغلے میں ا

فرحت بخش اور دلچسپ عنصر ضرور ہے۔ ادبی وقار، اگر آپ اس عنصر کو یہ نام دینا چاہیں، یکسر مختلف چیز ہے۔ مجھے پورا یقین ہے کہ یہ وقار سماجی علوم کے موضوعات پر قلم اٹھا کر مل سکتا ہے۔ اور بے رنگ اور ٹیکنلزم میں میں نے دیکھا کہ جب میسگنون جیسے افراد نہ صرف عظیم دانشور بلکہ عظیم ادیب بھی تھے اس سے ایک خاصا فرق آیا اگرچہ اُن کے رجحانات مکمل طور پر الگ تھے۔ تحریر کی ادبی اور دیگر اصناف کے درمیان تعلق پر میں زیادہ معتدل نقطۂ نظر کی طرف آرہا ہوں۔

سالومن نزکی: ایک بات جو بگننگز میں ہے اور آگے قوی تر اور تعجب خیز ہوجاتی ہے وہ ہے آپ پر ویکو کا اثر۔ تمام لوگوں میں سے ویکو کی گرفت اتنی سخت آپ پر کیسے ہوگئی۔

سعید: جب میں نے گریجویٹ سطح کے طالب علم کی حیثیت سے نیو سائنس کا مطالعہ کیا تو اس میں سب سے گہرا اثر میں نے لیا تھا اُس کے آغاز میں کھینچے ہوئے منظر سے جس میں ایک وحشی اور ایک مہذب آدمی کو دکھایا گیا ہے اور پھر دیو ہیں۔ طوفان کے فوراً بعد کا زمانہ ہے لوگ زمین کے سینے پر چاروں طرف گھوم پھر رہے ہیں اور بتدریج خود کو کچھ خوف سے اور کچھ دانائی کے تحت منضبط کر رہے ہیں۔ اس قسم کی خود ساختگی نے مجھے واقعی اصلاً طاقتور اور دلچسپ تاریخی بصیرتوں کی بنیاد ہونے کا احساس دلایا۔ (واضح طور پر یہ بصیرت آپ کو مارکس اور ابن خلدون کے یہاں ملے گی) وہ طریقہ جس کے تحت کوئی انسانی گروہ ایک ذہن میں ڈھلتا ہے اور پھر سماج کی شکل اختیار کرتا ہے۔ یہ حد درجہ ناگزیر اور طاقت ور ہے۔ اور وہ ایسے متون کا استعمال کرتا ہے جن پر ادبی انداز میں آرائشی یا فلسفیانہ متن کی حیثیت سے بحث ہوچکی ہے تاکہ ترقی اور تعلیم کی اس غیر معمولی بصیرت سے آگاہی پیدا کی جائے۔ یہ بات مجھے بے حد پُر زور اور شاعرانہ لگی۔

دوسری بات یہ ہے کہ وہ ہمیشہ تخلیق کائنات جیسے مذہبی تصورات سے چپکے رہ کر سارے کام کرتا ہے۔ اُس کی کارٹیسی مخالف، عقلیت مخالف اور کیتھولک

مخالف خصوصیات ناقابلِ یقین طور پر طاقتور ہیں۔ میں نے اُسے بار بار پڑھا ہے اور ہر بار اُسے زیادہ پُر تفریح اور پُر از معلومات پایا ہے۔

سالو نہ تنزکی: ایک بات جو بگنگز کے سلسلے میں بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ غیر یہودی حسب نسب اور مذہبی بنیادوں کے درمیان تضاد ہے۔ یہ سوال امریکن جیوش سوسائٹی کی طرف سے وضع کردہ سوال سے ہی مماثل ہے لیکن کیا اس تضاد کی بازگشت کا کوئی تعلق آپ کے نزدیک اس حقیقت سے تھا کہ اسرائیل شاید منفرد طور پر مذہبی بنیادوں پر قائم کردہ معاشرہ ہے۔

سعید: میں نہیں سمجھتا کہ اسرائیل اس زاویے سے کوئی انفرادیت رکھتا ہے۔ یہ نہ بھولیے کہ جس دُنیا میں میری پرداخت ہوئی وہ ایسی دنیا تھی جہاں مقامی نسل مذاہب کی ڈھالی ہوئی تھی۔ اور یہی بات یقیناً اسلام کے بارے میں بھی بجا طور پر کہی جا سکتی ہے بلکہ اس کا اطلاق مسیحیت اور یہودیت پر بھی ہوتا ہے۔ ان سب کا آپس میں ایک رشتہ ہے اور سب موید ہیں اور میسگنون کے الفاظ میں تینوں کا سرچشمہ غیر برہمنی (Abrahamanic) وعدہ و میثاق ہے۔ یہ امتیاز میں نے بگنگز میں برتا ہے اور جب اسی کو دیکو حد درجہ مُوثر انداز میں برتتا ہے تو وہ مجھے پوری طرح حق بجانب نظر آتا ہے۔ اگر کسی طرح کی تاریخ پیش کرنا وہاں مقصود ہے تو اُسے ان بنیادوں سے دور ہی رکھنا ہوگا۔ ویکو بھی (Lucretius) کی طرح ہے جو De Rerun Natura کی پہلی کتاب میں کہتا ہے کہ سنگین ترین بُرائیاں مذہب کی ترغیبات سے جنم لیتی ہیں۔ میرا خیال ہے کہ یہ بات پوری طرح دُرست ہے اور میں ہر ممکن حد تک اسے یاد رکھنے کی کوشش کر رہا تھا لیکن جیسا کہ میں نے کہا کہ اسے میں محض اسرائیل تک محدود نہیں رکھوں گا۔ میری زندگی کے پس منظر پر خصوصاً ماں کے خاندان کی طرف سے لبنانی داہنے بازوؤں کے عیسائیوں کا گہرا اثر ہے جن کے ذہن پر کابان کی طرح ہی خون سوار رہتا ہے۔ میرے نزدیک یہ بالکل بیکار سی بات ہے اور

اسی لیے میں نے اس ماحول سے نکلنے کی کوشش کی۔

ون نزکی: بگننگز سے لے کر اور نینٹلزم کے درمیان عبوری دور کے ایک بڑے حصّے پر دوسری کتاب میں فوکو کا قوی اثر ہے۔ کیا آپ فوکو کو جانتے تھے؟

سعید: واقعی میں فوکو کو نہیں جانتا تھا۔ اورینٹلزم لکھ لینے کے بعد ہی میں نے اُنھیں جانا۔ کچھ دنوں تک ہم دونوں کے درمیان مراسلت رہی تھی۔ فوکو کی جس بات نے مجھے متاثر کیا وہ اُن کا طریق کار ہے۔ مجھے ایسا لگا کہ فوکو اور چامسکی کی طرح، اگرچہ واقعتاً اُن دونوں سے اپنا موازنہ مجھے مقصود نہیں، میں نے بہت سی معلومات اور علم کا ذخیرہ کرلیا ہے اور یہ کہ میں بھی اُنھیں بروئے کار لانے کے طریقوں میں دلچسپی رکھتا تھا۔ میرا خیال ہے کہ دونوں ہی علم کا مشترک اسٹراٹیجی شعور رکھتے ہیں میری مُراد زمانی شعور کے مقابل حربی اور جغرافیائی شعور سے ہے جو ہیگلی اور رد تشکیلی زاویۂ فکر کا امتیازی وصف ہے۔ فوکو اور چامسکی کے نقطۂ نظر میں مکانی یا جغرافیائی عنصر زیادہ ہے اور اس ضمن میں بھی شاید Gramsci دونوں کے ثالثی کی حیثیت سے حد درجہ اہمیت رکھتا ہے۔ میں یہی کام پُر بلاغت انداز میں کرنے اور اس موضوع پر بیس سال کے مُطالعے کے دوران جمع شدہ علم کو منظم کرنے کا کوئی موثر طریقہ تلاش کر رہا تھا۔ اس اعتبار سے فوکو آگے آئے۔ لیکن میں پہلے ہی فوکو کی تعینیت پسندی کے مسئلے سے آگاہ تھا۔ اُن کا اسپنوزا جیسا اندازِ فکر جہاں پر شے ہمیشہ کسی دوسرے منظر میں مُدغم ہو کر ایک ثقافت کا حصّہ بن جاتی ہے۔ آپ یہ بات پہلے Discipline and Punish کے اختتام میں دیکھ سکتے ہیں۔ نظریاتی اعتبار سے اورینٹلزم ذرا بے ربط ہے اور میں نے اُس کا تانا بانا کچھ ایسا ہی تیار کیا تھا۔ میں فوکو کا طریقۂ کار برتنا نہیں چاہتا تھا اور نہ ہی کسی اور کا طریقۂ کار مبادا کہ جو کچھ میں سامنے لانا چاہتا ہوں اُس پر اُن کا غلبہ ہو جائے۔ ایک طرح کے غیر استبدادانہ علم کا تصوّر جس تک میں کتاب کے اختتام پر پہنچا ہوں دانستہ طور پر فوکو مخالف تھا۔

سالونزکی: اس کتاب میں آپ کہتے ہیں کہ اورینٹلزم کا عنصر غیر سیاسی دانشوری کے امکان کو زیرِ بحث لاتا ہے۔ کیا اس کا اطلاق اسی قدر اس دانشوری پر بھی ہوتا ہے جو اپنے ہی ثقافتی دائرۂ کار اور روایات تک محدود ہو اور جو اورینٹلزم کے برخلاف کسی دوسری ثقافت میں دخیل ہونے کی کوشش نہیں کرتی؟

سعید: یہ سوال یکسر نقل ماہیت کا ہے جو فرائڈ کا دیا ہوا تصور ہے جس کی رو سے ہر شے کسی دوسری شے کی بدلی ہوئی شکل ہے۔ میرے خیال میں غالباً یہ بات درست ہے کہ ہمارا پورا علم کسی دوسری چیز کی بدلی ہوئی شکل ہے لیکن اس تبدیلی کے مدارج ہیں۔ مجھے یقین ہے کہ علم کی مہلک ترین وہ شکل ہے جو ایک طرف نقل ماہیت کا عمل سب سے زیادہ انجام دے رہی ہے اور دوسری طرف اس سے پُرزور لہجے میں منکر بھی ہے۔ اس سے آپ کا واسطہ اُن معاشرتوں اور ثقافتوں میں پڑے گا جو واضح طور پر استعماری نوعیت کی ہیں۔ یقیناً آپ اس کا مشاہدہ امریکہ اور اُنیسویں صدی کے انگلینڈ اور فرانس میں کر چکے ہیں۔ دوسری جانب یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اس نقل ماہیت کی ہلکی شکلیں بھی ہیں جو کسی ثقافت یا نظام کے اندر داخلی طور پر رونما ہوتی ہیں۔ ان کی نوعیت کچھ اس طرح کی ہے کہ یہ ایک خوش گوار تاثر چھوڑتی ہیں اور نرم اور بے ضرر ہیں۔ اس مرحلے پر ہمارا سروکار اس نوع کے عمل سے نہیں ہے۔ بلکہ دوسرے نوع کی نقل ہیت کی وضاحت کے لیے میں ہمیشہ دباؤ سا محسوس کرتا ہوں۔

سالونزکی: اورینٹلزم میں آپ کا کہنا ہے کہ علم اور آرٹ کے میدانوں کو سماجی اور ثقافتی حالات کی قیود میں رہنا ہوتا ہے۔ یہ قیود دُنیاوی حالات اور تقاضوں اور اسکولوں، لائبریریوں اور حکومتوں جیسے مستحکم اثرات پر مشتمل ہوتے ہیں۔ آپ کہتے ہیں کہ عالمانہ اور تخیل تحریریں کبھی آزاد نہیں ہوتیں لیکن اپنی تمثیل، مفروضات اور نیت و ارادے میں موجود ہوتی ہیں۔ آیئے واپس ہوتے ہیں اس بارے میں آپ کی حالیہ طرزِ فکر کی طرف کہ آیا ادب اظہار کی حدود میں مخصوص دائرۂ کار

کا حال ہے کہ نہیں۔ کیا ادب لازماً محصور میدانِ علم ہے جیسا کہ اورینٹلزم میں کہا گیا ہے؟

سعید: میں سمجھتا ہوں کہ اس کا جواب کوئی شخص اثبات میں ہی دے گا۔ کئی ہمعصر ادبی نقادوں کے ساتھ مسئلہ یہ ہے کہ انھوں نے کسی حد تک وی مان، بلوم، فرائی اور دیگر لوگوں کے زیرِ اثر غیر ضروری طور پر کافی محنت محض اس وضاحت پر صرف کر دی ہے کہ خالصتاً ادبی نوعیت کی کون سی چیز ہوتی ہے۔ یہ کہنا تو ایسا ہی ہوا کہ کوئی چیز امریکی ہے جس کے برعکس یہ کہا جا سکتا ہے کہ فلاں شے غیر امریکی ہے۔ یہ پورا میدان مجھے بڑی اکتاہٹ کا لگتا ہے۔ ادب اور علم کی کسی بھی دوسری صنف میں دلچسپی کا باعث اُس کے خالص پن سے زیادہ یہ پہلو ہوتا ہے کہ وہ کس حد تک دوسرے ضابطوں کو چھوڑ رہا ہے یا اُن سے اختلاط پذیر ہے۔ اس نقطۂ نظر کی بنیاد محض میری مزاجی کیفیت پر ہے۔

یوں تو ہر وہ عمل جو انسان کرتا ہے وہ طبیعی اور مادی حالات کی قیود کے تابع ہوتا ہے۔ ایک بات جو مجھے ویکو کے یہاں ہمیشہ صاف طور پر دکھائی دی وہ یہ حقیقت تھی کہ جسم ہمیشہ ساتھ رہتا ہے۔ اگر آپ اُن بے شمار نقادوں کو پڑھیں جن سے آپ کی گفتگو ہوئی ہے تو جسم کی اُن کے نزدیک کوئی اہمیت ہی نہیں ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اُس کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ ہم جسم سے مبرا دماغ یا شاعری ساز مشینیں نہیں ہیں۔ ہم مادی وجود کے علائق میں ملوث ہیں اور یہ بات میری نظر میں بہت اہم ہے۔ (مجھے ٹینس اسکواش کھیلنے اور دیگر کئی جسمانی کام کرنا اچھا لگتا ہے) یہ سب میرے لیے زیادہ ثمر آور سمتِ سفر کی نشاندہی کرتی ہیں، باطن سے خارج کی طرف۔ قیود اور موانع تو ہر لمحے موجود ہیں لیکن جب میں کہتا ہوں کہ "وہ آزاد نہیں ہیں" تو "آزاد" سے میری مُراد نظریاتی معنی میں آزاد ہے۔ مثلاً لوگ کہتے ہیں "یہ ایک آزاد ملک ہے"۔ بے شک یہ ایک آزاد ملک نہیں ہے۔ یہ ایک عام شعور کی بات ہے۔ میں کسی غیر معمولی

نظریاتی پیغام پر اصرار نہیں کر رہا ہوں۔ ہم دنیا میں رہتے ہیں چاہے کتنی ہی بار ہم چیخ کر کہہ چکے ہوں کہ درحقیقت ہم گنبد میں رہتے ہیں۔

سالونر نزکی: دی ورلڈ، دی ٹیکسٹ اینڈ دی کریٹک ایک اعتبار سے بگننگز سے مختلف ہے کہ اس میں دریدا پر بھرپور تنقید متن کے اندر تک ہماری رسائی کراتی ہے جب کہ فوکو کی تنقید کا سروکار اس کے باطن سے بھی ہے اور خارج سے بھی۔ مجھے شک ہے کہ ردِ تشکیلیت کے نقطۂ نظر سے قانونی متون کا مطالعہ کرنے والا شخص اس سے متفق ہوگا۔ قانونی فیصلوں، مشترک قوانین وغیرہ میں ہم خود کو ایسے منطقے میں اسیر پاتے ہیں جہاں ہم متن کی حدود کو پھلانگ کر سماج کی سرحدوں میں داخل ہونے کی بات ہی نہیں کر سکتے کیوں کہ متن اور سماجی قوت دونوں کی نشاندہی الگ الگ ہو چکی ہوتی ہے۔

سعید: ردِ تشکیلیت میں یہ تبدیلی بعد کی ہے۔ نورس نے اس موضوع پر اپنی پہلی کتاب میں فوکو ردِ تشکیل کا حامی قرار دیا ہے۔ اگر آپ یہ کہہ رہے ہیں کہ ہر وہ چیز ردِ تشکیل کے زمرے میں آئے گی جو موثر طور پر کسی طلسم کو توڑے یا اسراریت کا اخراج کرے، بعض نوع کی نظریاتی حیرتوں کے پردوں کو ہٹائے اور بعض وابستگیوں اور پیچیدگیوں کا انکشاف کرے تو میں اس کی حمایت کرتا ہوں۔ لیکن ردِ تشکیل کی ایک قسم اور بھی ہے جسے میں اصولی یا نظریاتی ردِ تشکیلیت کا نام دیتا ہوں اور جو خالص پن پر اصرار کرتی ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ دریدا اس معاملے میں بہت زیادہ قصوروار ہے۔ اتفاق سے اُن کے وسائل بہت وسیع ہیں لیکن اُس کے شاگردوں کی ایک بڑی تعداد اُسی نہج پر گفتگو کرتی ہے۔ مجھے یاد ہے کہ اپنے ایک لیکچر کے دوران جس میں میں نے دریدا پر بھی اظہارِ خیال کیا تھا، اُن کا ایک شاگرد میری طرف بڑھا اور یوں مخاطب ہوا "آپ غلطی کر رہے ہیں۔ دریدا کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے آپ لفظِ حقیقت (ریئلٹی) نہیں استعمال کر سکتے۔ بات کچھ بھی ہو، میرا خیال ہے کہ متن اور غیر متن کے درمیان روا رکھے جانے والے

امتیازات قطعاً غیر دلچسپ ہیں اور یگانہ حیثیت رکھتے ہیں۔

سالون نزکی: کیا ابتدا میں آپ دریدا سے بہت متاثر تھے۔

سعید: میری ملاقات پہلی بار ۱۹۶۶ء میں ہوئی تھی جب وہ اپنے وطن آئے تھے۔ میں نے انھیں ہمیشہ ایک ملنسار اور حد درجہ کھرا انسان پایا ہے۔ کئی بار مجھے اُن کی تحریریں دلچسپ لگی ہیں۔ لیکن Glas اگرچہ وہ اور میں جینٹ کے مشترک دوست ہیں اور Lacarte Pastate میں کوئی خاص دل چسپی کی بات نہیں ہے۔ میرا اندازہ ہے کہ وہ منظم فلسفی کے مقابلے میں کہیں بہتر انشائیہ نگار ہیں۔ اور اُن کی تحریروں کا یہی کھلنڈرانہ وصف جس کا مظاہرہ (Dissemination) کے بعض انشائیوں میں ہوا ہے میرے نزدیک اُن کی نمایاں ترین خصوصیت ہے۔ Grammatology کی طرف میں کبھی متوجہ نہ ہو سکا۔ یہ مجھے مشکل اور بے رس کتاب لگی۔ میرا خیال تھا کہ اُن کی اولین تحریر جس میں ہسرل کی اوریجن آف جیومٹری کو انھوں نے موضوع بنایا تھا واقعی ایک نمایاں کارنامہ ہے۔

سالون نزکی: آخر کار آپ کا خیال ہے کہ اُن کی تحریروں کا عام اثر اتنا زیادہ ہے کہ متنیت کو اس کے سیاق وسباق سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔

سعید: انھوں نے ایک عقلی اور اخلاقی اصول کی وضاحت کی جس کے تحت ہمیں متن پر New Critics کے مقابلے میں زیادہ فلسفیانہ انداز سے بحث کرنے کی قدرت حاصل ہونی چاہیے تاہم بنیادی طور پر ہمارا طریقہ وہی ہو اور ایسا کرتے ہوئے ہم خود کو احمق یا جاہل نہ محسوس کریں۔ درحقیقت اس عمل میں ہمارا واسطہ لفظ کی ہیئت پر اصرار (Logocentricism)، الہام اور تشبیہات سے پڑتا ہے۔ آپ جانتے ہیں میں کیا کہنا چاہتا ہوں۔ اس سے، امریکی اکیڈمی کو، اگر اسے اپنے بارے میں سنجیدگی سے سوچنا اور بنیادی سوالات پر غور کرنا تھا، ایک عملی ڈھانچہ فراہم ہو گیا۔

سالونِ نزکی: لیکن اپنے ذاتی بنیادی مفروضات کی حدود میں رہتے ہوئے۔

سعید: جی ہاں، بالکل یہی صورتِ حال تھی۔ ردِ تشکیلیت کو مارکسزم سے جدا کرنے کی کوششیں اور یہ تمام باتیں خاصی دلچسپ ہیں لیکن کسی مخصوص اندازِ فکر کے ارتقائی سمت میں اُٹھائے گئے اہم قدم سے زیادہ ان کی حیثیت رصدگاہ میں کیے گئے تجربے کی ہی ہے۔

سالونِ نزکی: موجودہ کتابی سلسلے میں ایک اور معروف شخصیت کا بارہا حوالہ آیا ہے اور وہ ہیں ہیرولڈ بلوم۔ مجھے یہ دیکھ کر حیرت ہوئی کہ یہ حوالے بہت معمولی اہمیت کے ہیں۔ آپ نے بلوم سے کون سے مثبت نکات اخذ کیے ہیں۔

سعید: جدوجہد کا تصور۔ یہ میرے نزدیک بہت اہم عنصر رہا ہے۔ زمین اور کھیت کے لیے لڑنے والے ہر شخص کے بارے میں اُن کی جو ایک مخصوص بصیرت ہے وہ ناقابلِ یقین حد تک پُرترغیب ہے۔ میں نہیں سمجھتا اس میں کوئی شک و شبہ کی گنجائش ہے۔ ہر شخص دوسرے لوگوں کے خلاف بھی بات کرتا ہے اور ان کے ساتھ بھی چاہے یہ شاعری ہو یا نہ ہو۔ میں اسی نتیجے پر پہنچا ہوں اور یہ کہ اس کا تعلق اثرات کے سوال سے اور اُس چیز سے ہے جسے آج ہم بین متونیت کہتے ہیں۔ یہاں تک اُن کی دوسری باتیں مثلاً بعض اصطلاحات کو عام کرنے 'روحانی' پُراسرار اور پیغمبرانہ پہلو دلچسپ اور پُرکشش ہیں کیونکہ اُن میں زبان و اسلوب پر بلا کا مصنوعی اعتماد ہے لیکن اسے اصول کے طور پر تسلیم کرنا میرے لیے مشکل ہے۔

سالونِ نزکی: اپنے انٹرویو میں جو کچھ انھوں نے تنقید کے بارے میں کہا وہ مکمل ذاتی نوعیت کا تھا اور سماجی سیاق و سباق سے عاری بھی....

سعید: ظاہر ہے وہ بڑی مہمل سی بات تھی۔ اُس میں چالاکی اور ذکاوت ضرور تھی۔ انھوں نے بجا طور پر آسکر وائلڈ کو معیار بنایا ہے۔ لیکن اُنھیں ہر طرح کی ادارہ جاتی مدد کی شدید ضرورت اُسی طرح ہے جیسے ہمیں۔ انھیں ضرورت ہے ایک دفتر کی، کارکنوں کی اور رقوم کی۔

سالونزکی : جب تک انھیں میک آرتھر ایوارڈ نہیں ملا تھا۔۔۔

سعید : آپ نے ٹھیک نشانے پر ہاتھ رکھا۔ انھوں نے اس سے انکار نہیں کیا۔ انھوں نے یہ نہیں کہا کہ "ٹھیک ہے میں اسے ذاتی طور پر کر رہا ہوں" بلکہ خوشی خوشی رقم لے لی اور چلتے بنے۔ اور وہ اپنی ذات میں ایک ادارہ بن گئے۔ ظاہر ہے کہ مبالغہ آرائی ہیرولڈ کا سب سے بڑا ہتھیار ہے لیکن متاثر کرنے کے مقصد سے مبالغہ آرائی اور مبالغہ آرائی بحیثیت اصول میں بہت فرق ہے اسی طرح جیسے کوئی کہے کہ تنقید ذاتی نوعیت کی ہوتی ہے۔ میرا خیال ہے کہ ایک سطح پر یہ بات درست بھی ہے۔ ہم وہ ہیں جو ہم خود ہیں اور جو کچھ ہم سوچتے ہیں وہی لکھتے ہیں نہ کہ وہ جو دوسرے لوگ ہم سے لکھنے کے لیے کہیں۔ لیکن یہ کہنا ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ آج جمعہ ہے۔ اور یہ بڑی گھسی پٹی سی بات ہے۔

سالونزکی : دی ورلڈ، دی ٹکسٹ اینڈ دی کریٹک میں آپ نے آغاز سیکولر تنقید سے اور اختتام مذہبی تنقید پر بحث سے کیا ہے۔ آپ نے ایسے عنوانات کی ایک فہرست دی ہے جو بقول آپ کے تنقید میں ایک نئی مذہبیت کی طرف میلان کی عکاسی کرتے ہیں۔ اُن میں زیادہ تر عنوانات اُن نقادوں کے دیے ہوئے ہیں جن کے نام اس سلسلۂ انٹرویوز میں آپ سے پہلے آتے ہیں۔ تاہم نہ تو بلوم اور نہ ہی فرائی اور فرینک کرموڈ اس طرح کے عنوانات کے تحت کتابیں لکھنے رہنے کے باوجود ادب کو دستوری مذہبی عبادت کی قسم کی کوئی چیز بنانے کا مشورہ دیتے ہیں کیا ہم واقعی سیکولر مقابل مذہبی کی اصطلاح میں گفتگو کر رہے ہیں یا اس سے زیادہ ہمارا موضوعِ گفتگو تاریخیت پسند کے مقابل کسی ایسی چیز سے جس کا اعتقاد آج بھی نیم تاریخی جمالیاتی تاثر میں ہے۔

سعید : آپ اسے جو رُخ چاہیں دے لیں لیکن میرے نزدیک یہ محض اتفاق نہیں ہے کہ یہ تینوں نقاد جن کا ذکر آپ نے کیا سب اپنی تحریروں میں بائبل کو ہی موضوع بناتے ہیں۔

سالوترنزکی: لیکن اسے مستثنیٰ بھی نہیں کیا جاسکتا۔
سعید : نہیں میں اس سے متفق نہیں ہوں۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ خصوصی استثنائی صورت ہوگی کہ بائبل بعض نوعیتوں کی مذہبی فکر میں اُبھرے یا ایسی فکر میں جس کا سراجا کر کسی طرح کی الوہیت کے تصور سے ملتا ہو۔ میرا خیال ہے کہ آپ پوری طرح غلطی پر ہیں اور یہ کہ بائبل اُن کی فکر میں مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔ انجیلی تحریروں میں منعکس
سالوترنزکی: جدیدیت کی زائیدہ ہر چیز مثلاً عرفانیت، زبان کی قطعیت اور اس کا اُلجھاؤ، تعبیر و تفہیم کی انفرادی آزادی ارفع یا پوشیدہ مذہبی رسوم کی زبان یہ ساری باتیں کلیسائی رجحان کا حصہ ہیں۔
سعید : اس کے تزکیے میں کون دلچسپی رکھتا ہے؛ یہی آخری کام میں کرنا چاہتا ہوں صحیح معنوں میں لوگ جو کرنا چاہتے ہیں اس کا تزکیہ ہے۔ مجھے اس کی تنویر میں دلچسپی یا اس کا دیگر چیزوں سے اتصال کرانا چاہتا ہوں۔ میں جو کرنا چاہتا ہوں وہ اُن کے تزکیاتی عمل کے برعکس ہے، فرائی کی طرح نہیں کہ ادب کو ایک قسم کے الگ کلی نظام کی حیثیت سے پیش کیا جائے بلکہ ایک پُرکشش انداز میں ادب کو دوسری بہت سی چیزوں کے ساتھ مخلوط منظر کی حیثیت دے کر۔
مثال کے طور پر ایک چیز جس کو فرائی نے ترقی نہیں دی لیکن میری ہمیشہ خواہش تھی کہ وہ اس کے تصور کو آگے بڑھائیں علم تشریح اور Tonal موسیقی کے درمیان تعلق کا ہے۔ موسیقی سے میری زندگی کی گہری جذباتی وابستگی ہے۔ ادب اور موسیقی کی بعض اقسام میں بڑا پُرکشش تعلق ہے اور میں ایسی ہی چیزوں میں دلچسپی رکھتا ہوں، اس طرح نہیں کہ ادب کو باقی تمام چیزوں سے الگ کرکے رکھ دوں۔ یہاں سوال کسی شے کی اہمیت کے گہرے احساس کا ہے۔ اس سے کس کو انکار ہوگا کہ مثال کے طور پر کیٹس کی کوئی اوڈ یا اسٹیونس کی کوئی نظم اپنے اندر ادبی خوبی رکھتی ہے کیا اس کی دلچسپی کا سبب یہ ہے کہ اُسے سُن کر کوئی لطف اندوز یا مسحور ہوتا ہے؟ ہوسکتا ہے اس سے لطف اندوزی

ہی کافی ہو لیکن اگر کوئی اس کے بارے میں گفتگو کرنا چاہے تو میری رائے میں کوئی شخص اُسے دیگر چیزوں سے جوڑ کر اس کے لطف میں اضافہ کر سکتا ہے۔

سالومن زکی: میں صحیح طور پر نہیں جانتا کہ ادبی تنقید کے حوالے سے سماجی اور ثقافتی تبدیلیوں کے تعین میں تاریخ کی اہمیت کے بارے میں آپ کیا رائے رکھتے ہیں۔ جس لمحے ہم ادب کو کسی طرح کی تاریخیت پسندی کی گود میں گرا دیتے ہیں تو کیا اُس وقت ہم کسی چیز کی قربانی نہیں دے رہے ہوتے ہیں۔

سعید: اس کے گرنے کی وجہ کیا ہے۔ آپ ہر وقت محض یہی تو کرتے ہیں تاکہ اس میں ایسے الفاظ کا اضافہ کر دیتے ہیں جو کسی کو یہ سمجھنے پر آمادہ کرتا ہے کہ یہ خود کو مفلس بنانے اور اپنی حیثیت کو کمتر کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ میں اس سے متضاد اندازِ فکر اختیار کروں گا۔ ایک نقاد کی مثال لیجیے۔ جن کا میں احترام کرتا ہوں اور اُن کی تحریریں بھی دلچسپی سے پڑھتا ہوں اور وہ ہیں دی کنٹری اینڈ دی سٹی کے مصنف ریمنڈ ولیمز۔ اب میں یہ فرض کرتا ہوں کہ اگر آپ کو اُن کی وہ نظمیں مقصود ہوں جن سے انھوں نے اس کتاب میں بحث کی ہے اور جن میں جانسن اور مارول کی نظمیں شامل ہیں، تو آپ شاید کہہ اٹھیں کہ وہ اُن نظموں کو اُن کے تاریخی حالات اور پس منظر کی حد تک نیچے لے جاتے ہیں لیکن میں نہیں سمجھتا کہ آپ اپنی رائے زنی میں حق بجانب ہیں۔ درحقیقت جس طرح کیٹس Ode on Grecian Urn میں اس طریقے کے بارے میں گفتگو کر رہا ہے کسی گاؤں کو خاکدان پر دوبارہ ابھرنے کے لیے مکینوں سے خالی ہونا پڑتا ہے۔ بعین اسی طرح ولیمز اس میدان کو وسعت دے رہا ہے جس میں ہم کسی دیہاتی حویلی سے متعلق کسی نظم کو دیکھتے ہیں اور یہ مجھے کچھ اور لگنے کے بجائے تقلیلی لگتی ہے۔ اگر آپ صرف یہ کہہ رہے ہیں کہ (Wife of Bath's Tale) یا Penhrst کا طبقاتی تجزیہ تقلیلی نوعیت کا ہے جہاں آپ اتنا ہی کرتے ہیں کہ ان نظموں میں سامنے آنے والی طبقاتی بیداری کی نشاندہی کی کوشش کرتے ہیں تو یہ تقلیلی نوعیت کا ہے لیکن لفظ کے Vichian یا

Aurbachian معنی میں مجھے تاریخیت پسندانہ مطالعہ نہیں معلوم ہوتا۔

سالوناننزکی: چونکہ آپ فوکو جیسی تاریخی تعینیت میں دلچسپی لینے لگے ہیں کیا یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ آپ نے ادب کے بارے میں کم اور ثقافتی تاریخ کے بارے میں زیادہ لکھا ہے یعنی اورینٹلزم اور تصرفاتی تحریروں جیسی چیزیں۔

سعید: اس کا جواب مشکل ہے۔ میں کئی اعتبارات سے ادب اور دیگر چیزوں میں امتیاز دشوار پا رہا ہوں۔ اگر آپ شعبۂ انگریزی کی فہرست نصاب میں شامل چیزوں کے مفہوم میں یہ کہیں کہ میں ادب کے بارے میں کم لکھتا ہوں تو شاید یہ بات درست ہے۔ میں نے ہوسکتا ہے ڈکنس کے بارے میں رتیاں کے مقابلے میں کم لکھا ہو۔ غالباً میں نے ادب کے مختلف موضوعات پر لکھا ہے اور اُن میں تیسری دنیا کے بے شمار ادیب شامل ہیں جو لفظاً کے انگریزی مفہوم میں نصاب کا حصہ نہیں ہیں۔ میرا خیال ہے کہ غیر رسمی یا غیر نصابی۔ لیکن مجھے اُس وقت خاصی کوفت ہوتی ہے جب بار بار مجھ سے کہا جاتا ہے کہ ادب اور دیگر چیزوں کے درمیان امتیاز قائم کروں۔ کرموڈ کے یہاں اس نکتے پر بھی تاکید ہے۔ میرا منشا یہ ہے کہ میں واقعی اس کا قائل ہوں کہ بعض تحریریں دوسروں سے عظیم تر ہوتی ہیں۔ ڈکنس کا کوئی ناول ہوسکتا ہے کہ ہیرولڈ رابنس کے ناول سے عظیم تر ہو اور اس پر بحث کرنا ہوگا۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ڈکنس کے ناول کا مطالعہ اور اس پر تبصرہ و تحسین ایسے اعمال ہیں جن سے میری دلچسپیوں کے اعتبار سے مجھے اطمینان حاصل ہوگا۔

سالوناننزکی: کیا آپ ایک لمحے کے لیے Worldliness کے لفظ کے عام مفہوم کی طرف اشارہ کریں گے کیونکہ آپ اُس کا اطلاق ادب اور تنقید پر کرتے ہیں۔

سعید: ایک سطح پر یہ لفظ تو مخصوص طرح کے Savoire Faire کا مفہوم ادا کرتا ہے مجھے اس طریقے میں دلچسپی ہے جس کے تحت عظیم تصانیف اپنی راہ نکال لیتی ہیں وہی راہ جو Proust میں چارلس اپنے لیے دنیا میں نکال سکتا ہے۔ اس مفہوم میں وہ دنیادار ہے۔ یہ میرے نزدیک ایک طرح کے مترنم اور

گہرے مفہوم کا حامل ہے۔ دوسری وہ ہے جس تک تحریروں کی رسائی ہوتی ہے
اور وہ اداروں، تاریخی یادگاروں اور سماج سے برابر جڑے رہتے ہیں۔ تیسری ایک
زبردست غیر مابعد الطبیعیاتی خصوصیت ہے جو مجھے بیشتر پُر اثر تحریروں میں ملتی
ہے۔ آیا وہ آپ کے بقول ادبی تحریریں ہیں یا جیسا کہ میں اُنھیں کہتا ہوں جدید صحافت
یا انشائیہ ہیں۔ اس معنی میں کہ وہ واقعی کسی نہ کسی طرح کی مصروفیت رکھتی ہیں۔ میں
ان میں بہت دلچسپی رکھتا ہوں۔ آپ دیکھتے ہیں کہ مثال کے طور پر ہاپکنس کی
نظموں میں بھی یہ بات ہے جہاں وہ کمالِ ہوشیاری کے ساتھ چیزوں کے قریب
آتا جارہا ہے اور اُنھیں حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

سالونِ نزکی: آپ کے یہ کہنے کے بعد مجھے شک ہے کہ ہم اسٹیونس کی ایسی نظم پر نگاہ ڈالنے کے لیے
اس لمحے کا انتخاب کریں گے جو حد درجہ ذاتی نوعیت کی ہے۔ آخر یہ کس اعتبار سے
آفاقیت رکھتی ہے؟

سعید: میں ابھی آپ کو بتاتا ہوں۔ ایک لفظ ہوتا ہے "بے جان" سو یہ بے جان چیخ
ہے۔ جن لوگوں کو آپ نے انٹرویو کیا ہے اُن میں سے بیشتر افراد کے برعکس میں
نے اسٹیونس کو عظیم فن کار نہیں سمجھا۔ میں نے اُنھیں ایک پُر تفریح دلچسپ شاعر
کی حیثیت دی جو الفاظ سے کھیلنے میں ماہر ہے۔ وہ ایک معنی میں ناکام مابعد الطبیعی
اور بہت زیادہ خانہ ساز اور امریکی شاعر ہے۔

سالونِ نزکی: اور وہ جو آپ نے لفظ بے جان (Crawny) کا ذکر کیا تھا۔

سعید: اس سے میری مراد بے جان چیخ کی بے ربطی ہے۔ فلاطونی یا کلاسیکی انداز کا
مابعد الطبیعیاتی بیان اور پھر یہ نظم جو آہستہ آہستہ کھل کر اختتام پر ایسے
سیاق میں بے جان چیخ بن جاتی ہے جسے براہِ راست ہیڈن کی نظم تخلیق
The Creation کے پہلے کورس سے اخذ کیا گیا ہے۔ روشنی ہو جائے،
اور پھر ایک زوردار C-Major Cord کے بجائے آپ ہلکی سی سیٹی سنتے
ہیں۔ یہ بڑی مضحکہ خیز ہے۔ اور میرا خیال ہے کہ اسٹیونس کی تمام نظموں کا یہی

حال ہے۔ یہ کارنول کی نظم ہے لیکن اس میں کوئی مابعد الطبیعیاتی تمثیل پانا ناممکن ہے کیونکہ میں شاعری سنتا ہوں اور واقعتاً اسے پڑھتا نہیں ہوں۔ اسٹیونس کی شاعری میں ہمیشہ ایک جھنجھناہٹ سی محسوس ہوتی ہے جیسے آرکسٹرا کو کسا تو جارہا ہے لیکن کوئی دھن اس پر کبھی نہ بج پاتی ہو۔

جیسا کہ کرموڈ نے کہا ہے اور میں اُس سے متفق ہوں کہ یہ اتنی پُراثر اور زوردار نہیں جتنی of Mere Being ہے۔ اسٹیونس کے یہاں " جیسے کہ " "کم و بیش" "گویا کہ" جیسے الفاظ کی بھرمار ہے مثلاً یہ بات سچائی کے نئے علم کی طرح تھی" میرے لیے اُسے پرشکوہ مابعد الطبیعیاتی روشنی میں دیکھنا مشکل ہے جو میں سمجھتا ہوں کہ آپ محسوس کر رہے ہیں کہ یہ خود اپنے اوپر ہی پڑ رہی ہے۔ آپ نے برف پر نکلی ہوئی چونچ دیکھی ہوگی۔ یہی فرانسیسی بولنے کے شوقین لوگوں کا وصف ہے بے جان چیخ کی لگاتار تکرار۔ ایک طرح سے ہارڈی کی اتباع ہے۔

سالومن نزکی: آپ نے اپنی تحریروں میں غنائی شاعری کے بارے میں زیادہ گفتگو نہیں کی۔

سعید: جی نہیں میں پلاٹ اور بیانیہ میں دلچسپی رکھنے والا انسان واقع ہوا ہوں۔

سالومن نزکی: کیا اس کا تعلق کسی طور پر اس حقیقت سے ہے کہ غنائی شاعری تاریخیت پسندی کے تجربے میں سب سے زیادہ خارج ہوتی ہے اور اپنی انفرادیت، پُراسراریت، تفرد اور طہارت پر سب سے زیادہ اصرار کرتی ہے؟

سعید: میں اس طرح نہیں سوچتا۔ بات صرف اتنی ہے کہ اس میں ایک طرح کا نجی پن ہے جو میرے نزدیک ہمیشہ اہم رہی ہے۔ مثال کے طور پر ایلیٹ کی Ariel نظمیں اور جی ایم ہاپکنس کی غنائی شاعری کا میں بڑا قدردان رہا ہوں۔ ان میں خاص نوع نجی پن ہے اور اُن کے تئیں میرے تجربے میں بھی جس نے اُن کے بارے میں کچھ لکھنا میرے لیے دشوار کر دیا ہے۔ میں جن چیزوں کے بارے میں لکھتا ہوں اُن کا بڑا حصہ باطن یا مراقبے سے نہیں بلکہ ظاہر یا اشتہاریت سے تعلق رکھتا ہے۔ ایک موثر ترین تحریر جو غنائی شاعری اور غنائیت کے موضوع پر میرے مطالعے

میں آئی وہ Adorno کی غنائی شاعری اور سماج سے متعلق تھی۔ اسے ایک وحدت کی حیثیت سے پڑھنا پوری طرح ممکن نظر آتا ہے اسی طرح جیسے وہ شوئبزگ کی ایک تحریر کا تجزیہ کرتے ہیں اور اس میں مزاحمت کی تمام تر کوشش اسی بات کی تائید کرتی ہے جس کی مزاحمت مقصود ہے۔ میں نے ہمیشہ یہی دیکھا ہے کہ سچا ہونے کے لیے محض مشاقانہ گرہ کشائی درکار ہے۔

سالونہ نزکی: دو اور نقاد ایسے ہیں جنھیں آپ پسند کرتے ہیں اور جو شاید مجھے آپ کی ضد نظر آتے ہیں اسی طرح جیسے فوکو اور چامسکی ہیں۔ میری مراد گرامچی اور بندا سے ہے اگرچہ ظاہر ہے کہ گرامچی آپ کے نزدیک بندا سے زیادہ اہم ہے۔ اوّل الذکر کا نظریہ یہ ہے کہ ایسے فطری دانشور پائے جاتے ہیں جو مظلوم طبقے کے درمیان سے رونما ہوئے ہیں اور آج بھی اپنی شناخت اسی سے وابستہ کیے ہوئے ہیں اور دوسری طرف روایتی دانشور ہیں جو افلاطونی اور لاتعلق بننے کی کوشش کرتے ہیں لیکن اُن کا خاتمہ بس برسرِ اقتدار طاقت کے اقتدار کا جواز پیش کرنے پر ہی ہوتا ہے۔ مجھے تو آپ یہ دونوں ہی نظر آتے ہیں۔

سعید: یہ میرے لیے ایک بڑا اعزاز ہے۔

سالونہ نزکی: میرا مطلب یہ ہے کہ آپ ایک فلسفی کی حیثیت سے فلسطین کے بارے میں لکھتے ہیں اور اس اعتبار سے آپ فطری دانش ور ہیں اور صرف اس معنی میں آپ کو میں روایتی دانشور سمجھتا ہوں کہ آپ ایک یونیورسٹی میں کام کرتے ہیں اور بندا واقعی روایتی دانشوروں کے حامی ہیں۔

سعید: مجھے بندا کی جو بات پسند ہے وہ ان کا روایتی انداز یا فاصلے کی اہمیت کا اثبات نہیں بلکہ اُن کا کم و بیش یہ کہنے کا روکھا انداز ہے "دیکھو! تمھیں سچ کہنا ہے" اور اسے ممکن حد تک بے کشش انداز میں پیش کیا جاتا ہے۔ لوگوں کے رجحانات بنیادی طور پر قدامت پسندانہ ہوتے ہیں اور زبان دانستہ طور پر تقلید اور فاصلے کی زبان ہوتی ہے۔ پھر بھی ان سب کے اندر جیسے کوئی کہہ رہا ہوتا ہے

"دیکھو تمھیں یہ کہنا ہے"۔ وہی پدرانہ نصیحت جو ہم بچپن سے سنتے آئے ہیں اور اسی وجہ سے اُن کی تحریریں پڑھنے میں مجھے بڑی تقویت اور فرحت کا احساس ہوتا ہے۔
گرامچی کے یہاں فطری اور روایتی دانش ور کا اختلاف اتنا نہیں ہے بلکہ یہ کہ وہ ہر چیز میں دلچسپی رکھتے تھے حالانکہ وہ خود اپنے جسم میں اور آگے چل کر جیل میں بُری طرح مقیّد تھے۔ وہ متعدد عجیب وغریب چیزوں کا تجربہ رکھتے تھے۔ اپنی بیوی اور سالی سے مراسلت، گہرا مطالعہ اور تصنیفی کام، یہ سب انھوں نے جیل میں ہی کیے۔ انسانی تجربے کا واقعی یہ بڑا دلیرانہ کارنامہ ہے لیکن یہ سب کچھ اُس دنیا سے خاصی منظم وابستگی تک محدود تھا جس میں وہ رہتے تھے۔

سالونزکی: جو کچھ آپ نے کہا ہے اس سے مجھے نیلسن منڈیلا کا خیال آتا ہے۔

سعید: بعض افراد اُن جیسے ہیں۔ گرامچی میں میں نے یہی بات پائی۔ اُس پر مستزاد یہ حقیقت کہ اُنھیں حیرت ناک طور پر ایک نفیس ذہن ملا تھا۔ آپ کو یہ نہیں محسوس ہوگا کہ سر پر ڈنڈے بجائے جا رہے ہیں اس کی وجہ کسی حد تک یہ ہے کہ وہ خود اپنے لیے اور سنسر شپ کے تحت لکھ رہے تھے۔ اور یہ برداشت کیا جا سکتا ہے اور یہی وہ چیز ہے جس میں میں نے ہمیشہ ہمسری کی کوشش کی ہے۔ جہاں تک ممکن ہو زیادہ سے زیادہ چیزوں میں دلچسپی لینا میرے خیال میں یہی وہ کام ہے جسے ہمیں بہترین انداز میں انجام دینا چاہیے۔

سالونزکی: کیا یونیورسٹی بقول گرامچی روایتی دانش وروں کو دستوری حیثیت دینے والا ادارہ بننے سے بچ سکتی ہے؟

سعید: یقیناً۔ میرا خیال ہے کہ امریکن یونیورسٹی اس سلسلے میں بے مثال ہے۔ امریکن یونیورسٹی جیسے نامانوس، ناموزوں اور پوری طرح متضاد ادارے کے لیے قیاسات اور نذیروں کا ملنا مشکل ہے۔ دوسری طرف میں سمجھتا ہوں کہ یہ بہت ہی بے ضرر ہے جیسے اور ادارے ہوتے ہیں۔ بے شک اس کے اپنے جبری پہلو بھی ہیں۔

سالونزکی: لیکن آپ نے بار بار بتایا ہے کہ یونیورسٹی کے اندر کسی طرح سائنس داں اور دیگر

لوگ سماجی طاقت کو جائز حیثیت دینے کے لیے کام کرتے ہیں۔

سعید۔ جی ہاں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ میرے اور چامسکی جیسے لوگ بھی یونیورسٹیوں کے اندر ہی ملتے ہیں۔

سالونزکی: سمجھوتہ کیے بغیر۔

سعید: میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ ہم سے بڑے پیمانے پر مصالحت کی گئی ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ اس سے اپنی وابستگی کی رو سے ہر شخص نے مصالحت کی ہے۔ اگر کوئی یونیورسٹی خفیہ طور پر سی آئی اے سے رقم قبول کرتی ہے جیسا کہ ہارورڈ کے بارے میں اندازہ ہے، تو میں سمجھتا ہوں کہ اس سے کسی نہ کسی طور پر ہر شخص متاثر ہوگا۔ لیکن اس کا کوئی سوال ہی نہیں ہے کہ بعض اعتبارات سے نہ مجھے اور نہ چامسکی کو وہ سامعین میسر آسکیں گے جو بغیر یونیورسٹی کے ہمیں میسر ہیں۔ جب ہم بولتے ہیں تو ہمارے سامعین میں سب سے بڑی تعداد یونیورسٹی کے طلبار کی ہوتی ہے اور یہ بات چامسکی پر یقینی طور پر صادق آتی ہے۔ یونیورسٹی ہمیں بہت سی سرگرمیوں کے لیے فورم مہیا کرتی ہے۔

سالونزکی: لیکن آپ اور چامسکی اس فورم کو جس طریقے سے استعمال کر رہے ہیں کیا وہ حیرتناک حد تک استثنائی نوعیت کا نہیں ہے۔

سعید: بعض معاملات میں استثنار کا اظہار ہوسکتا ہے جو غیر متوقع نہیں ہیں اور اس اعتبار سے میرا خیال ہے کہ یونیورسٹی مہربان ہے۔ ظاہر ہے یہ اپنے ساتھ شریک رکھ سکتی ہے یا اپنا مطیع بنا سکتی ہے اور یہ کام کون سا ادارہ نہیں کرتا۔ یونیورسٹی کے مہلک ترین پہلو یہ نہیں ہیں بلکہ یہ زیادہ تباہ کن پہلوؤں کا تعلق اُن طریقوں سے ہے جن کے تحت یونیورسٹی بعض سماجی عوامل سے ربط رکھتی ہے۔ علم الاقوام اور نیوکلیائی سائنس کی حد تک تو بات درست اور واضح ہے لیکن یونیورسٹی اور نشریاتی اداروں اور ابلاغ عامہ کے تعلق کے کیا معنی۔ یہ باتیں پُرپیچ اور پریشان کُن ہیں اور شرکت وانتخاب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہیں۔ آپ کو

منتخب کیے جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ ایسا ہوتا رہتا ہے لیکن بعض حالات میں
یونیورسٹی کی طرف سے کسی مخصوص نظریے کے انتخاب کے نتائج نہیں برآمد ہوتے۔
مثال کے طور پر ردِ تشکیل۔ یہ مکمل طور پر یونیورسٹی کا نظریہ ہے لیکن اس سے کوئی
فرق واقع نہیں ہوتا کہ یہ یونیورسٹی کا نظریہ ہے۔

سالومن نزکی: اور تدریسی کردار کے بارے میں آپ کیا کہتے ہیں۔ بلوم نے جو کچھ اس حوالے سے
کہا اُس سے میں بہت متاثر ہوا۔ یونیورسٹی میں ہم یہی کرنے کی توقع رکھ سکتے
ہیں کہ ایسے انسان پیدا کریں جو ویسے ہی دکھائی دینے کی قدرت رکھتے ہوں
جیسے وہ خود ہیں۔ اس کا مفہوم میرے نزدیک یہ ہے کہ یونیورسٹی کی حدود میں آپ
جیسے اساتذہ کو ایسے انسان پیدا کرنے کے حقیقی مواقع حاصل ہیں جو ذہنی طور پر
اتنے مضبوط اور پُراعتماد ہوں کہ نظریات کی بساط پر شطرنج کے مہروں کی اِدھر
سے اُدھر اُنھیں اُچھالا نہیں جا سکتا اور جو اسی لیے اورینٹلزم یا فلسطینی
اور دہشت گرد کے ترادُف کی راہ میں مزاحم ہوں۔ کیا آپ اس فرض کو شدّت
سے محسوس کرتے ہیں۔

سعید: جی ہاں میں بہت زیادہ اسے محسوس کرتا ہوں۔ لیکن پھر وہی بات آجاتی ہے
کہ اگر آپ انگریزی ادب کے متون پر کام کر رہے ہیں تو اس میں بڑی قید و بند
کا احساس ہوتا ہے۔ مسئلہ یہاں یہ ہوتا ہے کہ مواد کے تئیں آپ کو اپنی
ذمّے داری کا احساس کرنا پڑتا ہے لیکن اصل مقصد اپنے طلبا میں تنقیدی
بیداری پیدا کرنا ہے۔ میں اپنے شاگردوں میں یہی آخری خوبی دیکھنا چاہتا
ہوں اور آخری کام جو میں کرنا چاہتا ہوں کسی پیغام یا طریقۂ کار کی ایک قسم
کی صریحی ترسیل ہے۔ اس نہج سے معلّم بننا بہت مشکل ہے کیونکہ اس طرح
ایک خاص معنی میں آپ خود کو کاٹتے چھانٹتے بھی رہتے ہیں، آپ پڑھاتے
ہوئے اداکاری اور بہت سے کام کرتے ہیں جس سے طلبا کو سیکھنے یا سمجھنے
میں مدد مل سکے لیکن بہ یک وقت آپ یہ کہہ کر کہ "ایسا کرنے کی کوشش نہ

کریں"۔ اُن طلباء کی بھی نشوونما میں رُکاوٹ ڈال رہے ہیں۔ آپ اُن سے کہہ رہے ہیں کہ یہ نہ کرو جب کہ آپ انھیں بتا رہے ہیں کہ یہ کرو"۔

سالو مانزکی: کیا طبقاتی بیداری کے مقابلے میں تنقیدی بیداری بآسانی انفرادی اخلاق کا درجہ نہیں پا سکتی۔

سعید: آپ بجا فرماتے ہیں اور میں سمجھتا ہوں کہ امریکن یونیورسٹی اس طرح کی انفرادیت پسندی کی واقعی تربیت گاہ ہے۔ اور یہ بھی کیسا واہمہ ہے کہ بہترین کام جو آپ انجام دے سکتے ہیں وہ طلباء میں انفرادیت پسندی کا فروغ ہے۔

سالو مانزکی: اور یہی موجودہ نظام ہم سے چاہتا ہے۔ موجودہ نظام ہم سے چاہتا تو یہی ہے لیکن ایک مفہوم نظام کا منشا یہ نہیں ہے۔ وہ ہم سے یہ کہتا ہے کہ یہ وہی شے ہے جو اُسے درکار ہے لیکن درحقیقت اُسے ایک ایسی جنس مطلوب ہے جسے "انفرادیت پسندی کہا جاتا ہے"۔ غرضیکہ آپ ایسے مقام پر ہیں جہاں اُس مساوات کے دونوں پہلو تیزی سے بدلتے رہتے ہیں۔ آپ اُس انفرادیت کو اتنی دور جانے کی اجازت نہیں دے رہے ہیں کہ وہ ایک نظریاتی عنصر کی حیثیت سے ہاتھ سے نکل جائے اور نہ ہی آپ اس معارضانہ نظریے کو ہی یہ آزادی دینے پر تیار ہیں کہ ہر شے پر غالب آجائے۔ میں پچیس سال سے تدریس کے پیشے سے وابستہ ہوں۔ میں محسوس کرتا ہوں کہ مضحکہ خیز طریقے سے تدریس ناممکن ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ آپ طلباء کے ساتھ کتاب خوانی کریں۔ وقتاً فوقتاً یہ بھی اہم کام ہوگا کہ ایسی کوئی کتاب ساتھ لائیں جسے آپ پوری طرح پسند کرتے ہوں لیکن اُس کی حدود میں رہ کر اسے سمجھتے ہوں۔ آپ اپنے طلباء کو بس اتنا بتا سکتے ہیں "دیکھو یہ کیا ہے" یا یہ کہ "یہ ایک خوبصورت نظم ہے یا صرف اسے پڑھیے اور دیکھیے کیا ہوتا ہے۔

سالو مانزکی: حال ہی میں میں کسی کا تبصرہ پڑھ رہا تھا جس نے یہ کہا تھا کہ انگریزی کی تدریس کی سیاست کاری کا یہ سارا کاروبار بے معنی ہے اور ہمیں یہ کرنا چاہیے کہ

سیاسی بن جائیں اور کسی دیگر گروہ کی طرح ہی سیاسی مشق میں شریک ہو کر حسب معمول اپنی پیشہ ورانہ مصروفیت میں محو رہیں۔ میں نے اس بات کا ذکر اس لیے کیا ہے کہ اس اعتبار سے ایڈورڈ سعید مثالی حیثیت رکھتے ہیں کیونکہ وہ انگریزی مطالعات کی سیاست کاری میں مسلسل مصروف رہنے کے بجائے مشق میں ضرور شریک ہوتے ہیں۔ بہرحال مجھے یہ ایک اچھا موقف لگا۔ اور میں بھی اسے اختیار کرنے کے بارے میں سوچ رہا ہوں۔

سعید۔ کیوں نہیں۔ ۱۹۶۰ء کی دہائی میں مروج تدریسی بحث کی سیاست کاری کے تصور کا واقعی خاتمہ ہو چکا ہے۔ یا تو آپ کوئی کام کر سکتے ہیں یا نہیں کر سکتے۔ اور پھر اگر آپ سیاسی بننا چاہتے ہیں تو اس سے کوئی آپ کو روک نہیں سکتا۔ ایسے لاکھوں مسائل ہیں جن سے آپ تعلق رکھ سکتے ہیں اور ضروری نہیں کہ اس کی ہر لمبی چوڑی تقریر کا ہمیشہ کوئی جواز بھی ہو۔ اسی لیے میں دنیا سے جڑے ہوئے الفاظ پسند کرتا ہوں۔ یہ آسان ہوتے ہیں اور پُرفن بھی اور آپ کو شریک بھی کر لیتے ہیں لیکن اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کے لیے کسی پیچیدہ آلات و اوزار کی ضرورت نہیں پڑتی۔ میرا خیال ہے کہ اہم باتیں ہیں صلاحیت، دلچسپی اور سب سے بڑھ کر تنقیدی شعور۔

سالوسزکی۔ کسی کے مارکس پرست رفقاء کار کی طرف سے اس اعتراض کا اندیشہ ہے کہ یہ سوچنا سادہ لوحی ہوگی کہ کوئی شخص اپنی پیشہ ورانہ زندگی کو اپنے سیاسی خیالات سے الگ رکھ سکتا ہے۔

سعید۔ آپ انہیں الگ الگ نہیں کر رہے ہیں بلکہ مختلف سمتوں میں لے جا رہے ہیں۔ یہ کسی مخلوط نغمے کی آواز کی طرح ہے۔ مخلوط نغمے میں دو، تین، چار یا پانچ آوازیں ہو سکتی ہیں۔ وہ سب ایک ہی نغمے کا حصہ ہوتے ہوئے بھی ایک دوسرے سے متباین ہیں۔ وہ ایک ساتھ نکلتی ہیں بس سوال یہ ہے کہ آپ ان کی یکجائیت کا احساس و ادراک کس طرح کرتے ہیں اگر آپ یہ سوچیں کہ اسے ایسا اور ویسا

ہونا چاہیے تو آپ مفلوج ہوجائیں گے اور پھر یا تو ملارمے بن جائیں گے یا باکونن
جو کہ ایک مہمل تضاد ہے۔

سالونزکی: کسی کے پیشہ ورانہ کمالات کو اُس کی سیاسی وابستگی سے منقطع کرکے دیکھنے
کی روایت اُن مارکسیت پسندوں کی ہے جو یہ سوچتے ہیں کہ Finnegans
Wake کے بنیادی مطالعے کے ساتھ انقلابی مہم کا خاتمہ ہوجاتا ہے۔ گویا کہ
مارکسزم کوئی ادبی نظریہ ہو۔

سعید۔ میں ابھی انگلینڈ سے واپس آیا ہوں جہاں ریمنڈ ولیمز سے پورے ایک دن میری
گفتگو رہی۔ ہم دونوں نے اُن مختلف سماجی حالات کے بارے میں تبادلۂ خیال
کیا جن میں رہ کر ہمیں اپنا کام کرنا پڑا۔ یہ واقعی تعجب خیز بات ہے کہ انگلینڈ کے
سیاق و سباق میں کبھی کوئی زندہ روایت کی حیثیت سے مارکسزم یا سوشلزم کی بات
کرسکتا ہے۔ اس لیے میرے نزدیک سب سے زیادہ قابل احترام جیمسن جیسی
مہذب ترین ہستی اور نظریاتی مارکسیت پر قیمتی ترین نگاہ رکھنے والی شخصیتوں،
ظہور ایک غیر معمولی بے ضابطگی ہے۔ یہ بے ضابطگی اپنی سماجی اور سیاسی بصیرتوں
کے مقابل اُسی ذاتی ذہنی تابناکی کی ترکیب ہوتی ہے جو ہیرولڈ بلوم کی تحریروں
میں ہے۔ اب اگر یہ مارکسزم ہے تو یہ مارکسزم کی تخلیق بھرتی شکل ہے جو اس سے
بالکل مختلف ہے جس کی ہم بات کررہے ہیں۔

سالونزکی۔ لوکاچ اور گرامچی کو پڑھیے تو وہ اب بھی بورژوازی طبقے کو اسی حیثیت
سے پیش کرتے ہیں کہ وہ ہمیشہ مدافعانہ موقف رکھتا ہے اور پرولتاریوں سے
اپنی برتری تسلیم کروانے پر مصر رہتا ہے۔ اُن کی سب سے بڑی کمزوری امر یہ
ہے۔ وہ یہ پیش بینی نہیں کرسکتے کہ سماجی نظم و ضبط کی ایک ایسی شکل وجود میں
آئے گی جس میں مدافعانہ موقف اختیار کرنے کی بات تو دور رہی بورژوازی طبقہ
پرولتاریوں سے صرف اپنی برتری تسلیم کروانے کا بلکہ تخلیقی اس کے مقابل
کے حوالے سے اپنی شناخت کروانے پر بھی اصرار کرے گا یہ اندازہ ہے کہ اس

کے اسباب بنیادی طور پر ٹیکنالوجیکل نوعیت کے ہیں۔

سعید۔ لیکن انیسویں صدی کے اواخر کے انگلینڈ میں آپ کو برطانوی سلطنت کے بارے میں اسی طرح کی قیاس آرائیاں ملیں گی۔ کوئی وساطتی نظام ہمیشہ رہتا ہے۔ اور اس حالت میں یہ نظام خود سلطنت ہے اور سلطنت یہاں بھی کام کر رہی ہے۔ اس کے بعد ہیں برقی ذرائع ابلاغ جو یکساں طور پر ہر شخص میں خواہ وہ عالمی صرافہ بازار وال اسٹریٹ کا کاروباری ہو، مشرق وسطیٰ کی خاتون خانہ ہو یا کیلیفورنیا میں سمندری لہروں سے کھیلنے کا شائق کوئی شخص، یہ شعور پیدا کرتے ہیں کہ وہ اُس وسیع وعریض سماج کے شرکار ہیں جو چند روز پہلے ہلاک ہونے والے خلا، بازوں کے جنازے کو کندھا دینے جارہا ہے۔ یہ واقعی انیسویں صدی کے تصورِ قومیت کی توسیع ہے تاہم یہ ایک تخیل ہے جو آپ کی طرف سے عجیب انداز میں سوچنے اور تصور کرنے کا سارا عمل خود انجام دیتا ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ گرامچی اور لوکاچ کے یہاں ایسا کوئی خیال تھا۔ اس کے علاوہ یہ بھی کہ جہاں تک لوکاچ کا معاملہ ہے تو بورژوائی طبقے کے بارے میں اُس کا خیال تھا کہ یہ تاریخ میں آخری طبقہ تھا، یہ آسٹر ہنگریائی تھا، وہ المیہ اور غنائی شاعری جیسی اصناف کی فہم رکھتا تھا، اور یہ اپنے مقام سے ہٹ رہا تھا۔ اُس کی نظر میں بورژوائی کا یہی مطلب تھا اور پرولتاری بالکل کورا تھا۔ گرامچی میرے نزدیک اس سے زیادہ انتخابیت پسند ہے۔ لیکن دونوں میں سے کوئی بھی ایک چلتے ہوئے اور پوری طرح منافع بخش تجارتی ادارے کی حیثیت سے امریکی سلطنت کی اچانک غیرمعمولی ترقی کی پیش بینی نہ کرسکا۔ چند سال پہلے اقوام متحدہ سے وابستہ ایک سربرآوردہ سول سرونٹ کی بات مجھے یاد آرہی ہے کہ "تیسری دنیا کے لیڈران ماسکو کی بات کرتے ہیں لیکن دل میں خواہش رکھتے ہیں کیلیفورنیا جانے کی۔" تمثیلیں بہت زوردار ہیں۔ ◆◆

کورنگ اسلام

ایڈورڈ سعید / ترجمہ : اختر الواسع

"کورنگ اسلام" کے منظرِ عام پر آنے کے بعد کے پندرہ سال میں مسلمان اور اسلام امریکی اور مغربی ذرائع ابلاغ کی خاص توجہ کا مرکز بن گئے ہیں جس کا امتیازی وصف میری کتاب میں مذکورہ تفصیلات کے مقابلے میں کچھ زیادہ ہی مبالغہ آمیزی اور گھسا پٹا اور جارحانہ انداز ہے۔ بلاشبہ فضائی قزاقی اور دہشت گردی میں اسلام کا کردار، اس انداز کے بیانات جس میں ایران جیسے مسلم ممالک ببانگ دہل ہمیں اور ہمارے طرزِ زندگی کو للکارتے ہیں۔ ہماری عمارتوں پر بمباری، ہمارے تجارتی ہوائی جہازوں کی تخریب کاری، ہمارے نظام آب رسانی کی مسمومیت ایسی باتیں ہیں جو مغرب کے ذہن کو بیش از بیش اندیشوں کو اور خطرات کا شکار بنائے رکھتی ہیں۔ عالمِ اسلام پر ماہرین کی ایک نسل اپنی نمایاں خصوصیات کے ساتھ تیار ہو چکی ہے۔ اور ایک بحرانی دور میں انھوں نے خبر ناموں اور مباحثوں میں اسلام کے بارے میں بعض محدود اور مخصوص مذہبی خیالات کی اشاعت کی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں اور عام طور پر غیر سفید فاموں کے متعلق مستشرقین کے مذہبی جوش و خروش کے ساتھ پھیلائے ہوئے مذکورہ خیالات ازسرِ نو تازہ ہو گئے ہیں۔ ان خیالات نے ایک ایسے وقت میں بڑی نمایاں اہمیت حاصل کر لی ہے، جب دیگر تمام تہذیبی گروہوں کی بیجا نسلی اور مذہبی نمائندگی

نوٹ: مترجم کا مضمون کے مندرجات سے متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔ ترجمہ اسی لیے کیا گیا ہے کہ ہم کو معلوم ہو جائے کہ ہمارے بارے میں کس طرح سوچا جاتا ہے۔

ہدف عقوبت عام نہیں رہی۔ مغرب میں اسلام سے متعلق ایک معاندانہ تعمیمی رجحان
یر ملکی تہذیب کی بے حیثیتی کی آخری قابلِ قبول قسم بن چکی ہے۔ جو کچھ مسلم ذہن' ان کے
رواز' مذہب یا مجموعی طور پر ان کی تہذیب کے بارے میں کہا جا چکا ہے وہی اب افریقیوں'
ہودیوں' دیگر مشرقی اور ایشیائیوں کے بارے میں نہیں کہا جا سکتا۔ گذشتہ پندرہ سال کے عرصے
ں بلا شبہ مسلمانانِ ایران' سوڈان' عراق' صومالیہ اور لیبیا بہت اشتعال انگیز حادثات میں
وث رہے ہیں۔ یہاں بالخصوص درج ذیل اشتعال انگیزیوں کی فہرست پیش نظر ہے۔ ۱۹۸۳ء
ے دوران لبنان میں ۲۴۰ امریکی سمندری سپاہی ایک بم حادثے میں مارے گئے تھے جس کا سہرا
اب مسلم جماعت کے سر تھا' بیروت میں امریکی سفارت خانے کو مسلمان بم بردار شہیدی دستے
ے اُڑا دیا تھا اور جس میں قابلِ ذکر نقصان ہوا تھا؛ ۱۹۸۰ء میں لبنان کے ایک گروہ نے امریکی
ہریوں کو ایک لمبے عرصے کے لیے یرغمال بنا لیا تھا۔ متعدد فضائی قزاقیاں' جس میں سب سے
یادہ بدنام ۱۴ اور ۳۰ جون کے درمیان ۱۹۸۵ء میں بیروت میں ٹرانس ورلڈ ایرویز کی پرواز
ہائی جیکنگ تھی جس کی ذمے داری مسلمان گروہوں نے اپنے سر لی تھی؛ تقریباً اسی عرصے
ے فرانس میں ہونے والے بم کے حادثے تھے۔ ۱۹۸۸ء میں لوکربی اور اسکاٹ لینڈ میں
ٹ ۱۰۹ کو مسلم دہشت گردوں نے بم سے اُڑا دیا تھا۔ ایران نے ان کی پشت پناہی اور لبنان
ن' سوڈان' فلسطین' سعودی عرب کے متعدد باغی گروہوں سے ہمدردی کی وجہ سے ایک نئی
یت حاصل کر لی تھی۔ افغانستان روسی جارحیت اور قبضے کے بعد ایسا لگتا ہے جیسے متحارب
متوں اور قبائل کی باہمی دشمنی اور خانہ جنگی کے گرداب میں ڈوب گیا ہو' بہت سے مسلم جنگجو
صوص طالبان جن کو امریکہ نے تربیت دی' انھیں مسلح کیا' اور ان کی مالی سرپرستی کی۔ اب
ں نے اس ملک کو تاخت و تاراج کر رکھا ہے۔ کچھ امریکی تربیت یافتہ گوریلا اب دوسری جگہوں پر
ل ہو گئے ہیں جیسے شیخ عمر عبدالرحمٰن جن پر الزام ہے کہ ۱۹۹۳ء کے ورلڈ ٹریڈ سینٹر دھماکے
انھیں کا ہاتھ تھا اور اس کی تمام منصوبہ بندی میں انھیں کا ذہن کارفرما تھا اور اب وہ
ق میں امریکہ کے اہم حلیف مصر اور سعودی عرب میں بدامنی کو ہوا دے رہے ہیں' سلمان
ی کے خلاف امام خمینی کا فتویٰ (۱۴ فروری ۱۹۸۹ء) اور اس کے ساتھ رشدی کے قاتل

کے لیے کئی ملین ڈالر کے انعام کا اعلان، اسلام کی برائیوں کی ادنیٰ سی مثال ہیں، تجدد اور روشن خیالی کی اقدار کے خلاف صف آرائی کا اہل اسلام کا مصمم عزم، اپنے چیلنج کے لیے سمندر عبور کر کے مغرب کے قلب پر دستک دینے کی صلاحیت بھی اہل مغرب کو مشتعل کیے رہتی ہے۔

۱۹۸۴ء کے بعد اسلام پر مسلمانوں کے ایمان محکم کے اعلان کا بڑا شور تھا۔ انھوں نے الجزائر میں ہونے والے بلدیاتی انتخابات جیت لیے لیکن فوجی مداخلت کی وجہ سے انھیں اقتدار میں آنے سے روک دیا گیا، الجزائر آج بھی ایک مہیب خانہ جنگی کے کرب کا شکار ہے جس میں دہشت گرد فوجیوں سے برسر پیکار ہیں اور ہزاروں دانش ور، صحافی، فن کار اور ادیب مارے جا چکے ہیں۔ سوڈان پر ایک جنگجو اسلامی پارٹی کی حکومت ہے جس کے سربراہ حسن الترابی کے لیے اکثر و بیشتر یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اسلامی لباس میں ایک خونخوار آدمی ہیں۔ مصر میں درجنوں معصوم اسرائیلی اور یورپی سیاح مسلمان حملہ آوروں کے ہاتھوں مارے جا چکے ہیں جہاں اخوان المسلمون اور جماعت اسلامی (جو اخوان کے مقابلے میں زیادہ ہی جارحیت پسند اور لڑاکے ہے) گزشتہ دس برسوں میں بڑی تیزی کے ساتھ طاقت میں آئی ہیں۔ جماعت اسلامی کو ایک بار اسرائیل نے انتفاضہ تحریک کے دوران (جس کی ابتدا ۱۹۸۷ء میں ہوئی تھی) پی۔ ایل۔ او کے اثر کو کم کرنے کے لیے مقبوضہ کنارے اور غازہ پٹی میں اپنی حمایت دی تھی۔ حماس اور اس کے ساتھ ساتھ اسلامی جہاد غیر متغیر طور پر خوفناک اور اخباری شہرت کی حامل اسلامی انتہا پسندی کی مثالیں ثابت ہو چکے ہیں۔ کیونکہ بہت سارے خودکش دستوں کی کارروائی، شہری بسوں کو بم سے اڑا دینا اسرائیلی شہریوں کا قتل وغیرہ جیسی کارروائیاں ان کی وحشیانہ حرکات کی فہرست میں شامل ہیں۔ "گوریلے" ان سے کم خوف ناک نہیں ہیں جنھیں بالعموم امریکی ذرائع ابلاغ میں حزب اللہ کے دہشت گرد کہا جاتا ہے جن کی اپنی شناخت ہے اور جنھیں مقامی طور پر مزاحمتی جنگجو کہا جاتا ہے جو جنوبی لبنان کی حفاظتی پٹی کے معتدبہ حصے پر اسرائیل کے ناجائز قبضے کی مزاحمت کر رہے ہیں۔

مارچ ۱۹۹۶ء میں ایک بڑی بین الاقوامی کانفرنس مصر کے ساحلی شہر شرم الشیخ میں منعقد ہوئی تھی۔ حاضرین میں بشمول صدر کلنٹن، وزیر اعظم شیمان پیریز، صدر حسنی مبارک اور جیرمین

یاسر عرفات بھی تھے جس کا موضوع بحث دہشت گردی تھا جس کی ایک تازہ مثال اسرائیلی شہریوں پر خودکش دستوں کا حملہ تھا۔ انھوں نے اپنی تقریر میں جو عالمی سطح پر نشر کی گئی تھی، پریس اور خود کانفرنس نے عوام کے ذہنوں میں بغیر کسی شک وشبہ کے یہ بات بٹھادی کہ ان تمام کا الزام اسلام اور اسلامی جمہوریہ ایران کے سر جاتا ہے، امریکہ اور بالعموم مغرب میں ابلاغی ماحول اسلام کے خلاف اتنا گرم ہوگیا تھا کہ جب اپریل ۱۹۹۵ء میں "اوکلاہاما" میں بم پھٹے تو یہی شور ہوا کہ مسلمانوں نے پھر سے حملہ کردیا ہے۔ یہ یاد کرکے مجھے ذہنی کوفت ہوتی ہے کہ اس دوپہر میں نے وہاں کے وسیع ترین ذریعہ ترسیل وابلاغ اخبارات اور ان کے کئی بارسوخ نمایندوں کے پچیس ٹیلیفون تو ضرور وصول کیے ہوں گے۔ وہ سب کے سب یہ فرض کیے ہوئے تھے کہ میں چونکہ مشرق وسطیٰ سے تعلق رکھتا ہوں اور اس پر بہت کچھ لکھ چکا ہوں اسی لیے میں دوسروں کے مقابلے میں لازماً زیادہ واقف ہوں گا۔ عربوں، مسلمانوں اور دہشت پسندوں کا یہ غیر فطری رابطہ میرے لیے اتنی شدت کے ساتھ پہلے کبھی ثابت نہیں ہوا تھا۔ میں جرم میں شرکت کے احساس پر مجبور کیا گیا میں بھی کچھ ایسا ہی محسوس کر رہا تھا۔ مختصراً یہ کہ ذرائع ابلاغ نے مجھے اور اسلام کو نشانہ بنا ڈالا۔ بلکہ یوں کہیے کہ ان تمام باتوں کا اصل سبب اسلام سے میرا تعلق تھا۔

بلکہ یہی صورت حال بوسینا کے مسلمانوں کی تھی جو اپنے ہموطن سربیائی باشندوں کے ہاتھوں نسلی تطہیر کا شکار ہوئے۔ لیکن وہاں بھی جیسا کہ ڈیوڈ رائیل اور دوسروں نے بتایا، مغربی طاقتوں یا امریکہ نے ان کے لیے کچھ نہیں کیا۔ تا آنکہ ان پر بدترین مظالم نہ ڈھائے گئے'، بوسینا میں اقوام متحدہ کے پُر شور رفاہی کام بھی نرالے قسم کے تھے کہ اور ہر کہیں مسلمانوں کو حملہ آور سمجھا گیا اور ان کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کیا گیا جن کے ساتھ بہترین یہ تھا کہ انھیں سب وشتم کا نشانہ بنایا گیا' دھمکیاں دی گئیں، معاشی ناکہ بندی کی گئی، قرنطینہ میں رکھا گیا اور ان پر ہوائی حملے کیے گئے۔ چیچنیائی مسلمانوں کو دبانے کے لیے روسی خونخواریت کو بھی نظر میں رکھیے۔ نیز لیبیا اور عراق کو بھی' اپریل ۱۹۸۶ء کی گھنیری شام میں لیبیا پر امریکہ نے ہوائی حملہ کیا' ثانی الذکر یعنی عراق کو گھمسان جنگ کا نشانہ بنایا گیا پھر ۱۹۹۳ء اور ۱۹۹۶ء میں امریکی فضائیہ نے اس پر بمباری کی (جس کے بیشتر وبیشتر حصے کو سی این این نے بھی دکھایا) یورپ میں لوگوں کا خیال

تھا کہ ہوائی حملے صحیح تھے گو کہ معصوم شہریوں کی ایک بڑی تعداد اس سے متاثر ہوئی تھی۔ اسی طرح مسلم صومالیہ میں ۱۹۹۲ء میں انسان دوستی کے نام پر امریکی مداخلت پر کسی نے اعتراض نہیں کیا جو ایک دہائی پہلے لبنان کی مہم کی طرح بغیر کسی نتیجے کے اپنے انجام کو پہنچی۔ عراق، لیبیا، چیچنیا اور بوسینا کے واقعات ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ لیکن دنیا بھر کے مسلمانوں کی نظر میں ان تمام کارروائیوں میں جو چیز مشترک ہے وہ یہ ہے کہ اسلام کے خلاف ان مستقل اور متواتر رزم آرائیوں کی محرک، مغربی اور بالخصوص عیسائی طاقتیں ہیں۔ اسی لیے اختلافات گہرے ہوتے جا رہے ہیں اور تہذیبوں کے درمیان افہام وتفہیم کے مواقع گھٹتے جاتے ہیں۔ بہت سے مسلمانوں نے یہ لکھا اور کہا بھی کہ اگر بوسینائی، فلسطینی اور چیچینائی آفت زدگان مسلمان نہ ہوتے اور اگر دہشت پسندی اسلام سے منسوب نہ ہوتی تو مغربی طاقتیں اس سے زیادہ موثر ہوتیں۔ کچھ بھی ہو، اسرائیل نے بھی عرب مسلم علاقوں پر قبضہ کر رکھا ہے مگر اسے کبھی سزا نہیں دی گئی، آخر مسلمان اور مسلم ممالک ہی خصوصی طور پر ہدف ملامت کیوں بنائے جاتے ہیں۔ انھیں کو غیر متوازن جارحیت کا شکار کیوں بنایا جاتا ہے۔ زیادہ تر امریکیوں کی نظر میں اسلام ایک پریشان کن چیز ہے۔

یعنی یہ ایک گنجلک تصویر ہے۔ تمام عالم اسلام میں جذبات برانگیختہ ہو چکے ہیں اور یورپی اور اسرائیلی نشانوں کے خلاف دہشت گردی کے بہت سے واقعات منظم یا غیر منظم طور پر ہو چکے ہیں۔

عالم اسلام کی عام صورت حال، پیداواری اور رفاہ عامہ میں کمی کے ساتھ ساتھ سنسرشپ جیسے مظاہر جمہوریت کے قابل لحاظ فقدان، آمریت کے عام خوف، ظالم وجابر حکومتیں ہیں جن میں سے بعض خود دہشت پسند ہیں یا دہشت گردی، ظلم وبربریت، نسلی افتراق اور اس میں تخفیف واضافے کی ہمت افزائی کرتی آئی ہیں۔ یہ سب حکومتیں پسماندہ اور جابر نظر آتی ہیں۔ ان میں ایسی حکومتیں بھی ہیں جو بنیادی طور پر اسلامی ہیں جیسے سعودی عرب، مصر، عراق اور الجیریا انھیں میں شامل ہیں اس پر مستزاد (اور میری نظر میں) معمولی تخفیف کے ساتھ وہ لوگ بھی ہیں جو آج کے عالم اسلام کے بہت سے امراض کی دوا کی تلاش میں ساتویں صدی کے مکہ کے دھندلے تصور کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ یہ کشش سے خالی ایک ایسا غیر واضح تصور ہے جس سے انکار منافقت کے مترادف ہے۔

مسائل

قومی اکیڈمیاں اور کمال و ہنر کا فروغ

یو آر اننت مورتی / ترجمہ: سہیل احمد فاروقی

کوئی ہزار سال پہلے کنڑ کے عظیم شاعر پمپا کو کالیداس کی شاعرانہ عظمت کا اتنا شدید احساس تھا کہ اُس نے کالیداس سے الگ طرزِ سخن اختیار کی تھی اور میں تو یہاں تک کہہ سکتا ہوں کہ بعض مقامات پر وہ کالیداس سے آگے نکل گیا۔ ہندوستان جہاں اپنے ثقافتی اظہار میں کثیر مرکز رہا ہے وہیں اس سرزمین پر آفاق گیر معنویت کے حامل شعور کمال و فضیلت کی برابر نشوونما اور اس کی پاسداری بھی ہوتی رہی ہے۔

اس حقیقت کا قابلِ غور پہلو یہ ہے کہ علم و ادب کا ایسا مرکز ہندوستان میں کہیں بھی ہوسکتا ہے اور ہمارے ملک میں آج بھی یہی صورت حال ہے۔ مثلاً افسانوی ادب کے تعلق سے کرالا مرکزِ کمال قرار پائے گا تو تھیٹر کے میدان میں مہاراشٹر۔ اور جیسا کہ ہونا چاہیے ادیب و شاعر کی حیثیت سے اس موضوع پر ہم باہم اُلجھ بھی سکتے ہیں۔ ہندوستانی ادیبوں نے اس بات پر کبھی بے چینی نہیں محسوس کی کہ علم و فضل کا معیار اُن پر دلّی کی تانا شاہی کی طرف سے مسلط کیا جائے گا۔

ہندوستان میں اتحاد کے مظاہرے کے متلاشی افراد کو اختلاف سے ہی سابقہ پڑے گا اور معاملہ اس کے برعکس ہو تو وہ بھی درست ہے۔ ہندوستان میں لاتعداد زبانیں ہیں لیکن شاید ایسے چند ہی افراد ہوں گے جو ملک کی پانچ یا چھ بڑی زبانیں نہ جانتے ہوں۔ ہم ایک ایسی

ریب سے تعلق رکھتے ہیں جس کی پرداخت شہروں ہی میں نہیں بلکہ جنگلوں میں بھی ہوئی ہے
ں بھر میں مختلف مقامات پر منعقد سمیناروں کے مباحث کو سن کر یہ تاثر ملتا ہے کہ ہمارے
، تعصب انسان دوست حضرات پر اس وقت خوف ساطاری ہے۔ یہ وہی حرّیت پسندانہ
نا و طبع تھی جس نے آزادی سے پہلے اور اس کے فوراً بعد ایسے عظیم اداروں کی بنیاد رکھنے
، جرات کی تھی جو صحیح معنوں میں کثرت میں وحدت کے تصوّر کو عزیز سمجھیں۔
مختلف اکیڈمیاں اور نیشنل بک ٹرسٹ سیاسی اور ثقافتی زندگی میں ہمارے قومی
ہناؤں کی اسی بصیرت کا نتیجہ تھے۔ ان اداروں نے اچھی کارکردگی کا مظاہرہ کیا ہے تاہم
ہارت و کمال کے معیارات کی تشکیل میں کسی جمہوری معاشرے کو قدرتی طور پر درپیش مسائل
ے نقطۂ نظر سے اگر دیکھا جائے تو اتنا ہی کافی نہیں ہے۔ لیکن ایسا لگتا ہے کہ نہ ہی ہم میں
ی جرات ہے اور نہ بصیرت جس کی مدد سے ہم ایسے ادارہ جاتی لائحۂ عمل کا تصور کر سکیں جو ہمیں
ں نوعیت کے مسلسل چیلنجوں کا سامنا کرنے کی غرض سے کوئی پلیٹ فارم فراہم کرے۔ کیا
ارے پاس قومی سطح پر ہندوستانی ثقافتی کونسل نام کا کوئی ادارہ ہونا چاہیے۔ جو پورے
ملک کے اُن متعدد خود مختار اور غیر مرتکز اداروں کی سرگرمیوں کی نگرانی کرے جن کا قیام
ملف ثقافتی مظاہر کے فروغ کے لیے عمل میں آتا ہے؟ ایسے کسی سوال کا جواب بہت واضح
گا۔ اگر واقعی کوئی یہ محسوس کرتا ہو کہ ہمارے پاس ایک ایسا ادارہ ہونا چاہیے تو وہیں اس
ت کا بھی اندیشہ ہے کہ ہندوستان میں برسرِ اقتدار آنے والی کوئی انتہا پسند سیاسی جماعت
ں کا بیجا استعمال بھی کر سکتی ہے۔ پھر اگر یہ سوال کیا جائے کہ کیا ہم کوئی ایسا ادارہ وجود
ں لا سکتے ہیں جس میں کسی بھی برسرِ اقتدار سیاسی جماعت کے وقتی اور عوامی سرکاروں کے
یش نظر بیجا تصرّفات کیے جائیں تو ہمارے آزاد خیال انسانیت نواز نحزوہ لہجے میں جواب
یں گے کہ "نہیں، ابھی نہیں" ملک میں بھرپور فعال عزم و ارادے کا فقدان ہے۔ اگر ایسا
وئی کام کرنے کی کبھی ہمت کی بھی جائے تو ہمیں ڈر ہے کہ اس کی بھی غلط تعبیر کی جائے گی۔
شاید اس خیال کی پُر خلوص حمایت بعض حلقوں کی طرف سے کی جائے۔ اور وہ اس
رح کہ ثقافت کے معاملے میں ریاست کی طرف سے کوئی مداخلت نہ ہو۔ ملک کے مختلف ثقافتی

مظاہر کو اپنے آپ ترقی کرنے اور نمایاں ہونے کی آزادی ملنی چاہیے لیکن سوال یہ ہے کہ کیا بازاری یا اصارفانہ طاقتیں انھیں آزادانہ طور پر ترقی کرنے کی اجازت دیتی ہیں؟

تین دہائیوں تک ادب کی تدریس کے پیشے سے وابستگی کی بنا پر اور ایک ادیب کی حیثیت سے بھی میں اپنے ایک تجربے کا اظہار کرنا چاہوں گا۔ جب کوئی طالب علم ہندوستان کے کسی بھی تعلیمی ادارے میں ادب کے ایم۔ اے کورس میں داخلہ لیتا ہے اور اس سے یہ پوچھا جائے کہ کیا آپ نے ارسطو کا نام سُنا ہے تو اُس کا جواب فوراً اثبات میں ملتا ہے۔ کسی نہ کسی کتب فروشس کے یہاں اُس طالب علم نے ارسطو کی کوئی کتاب ضرور دیکھی ہوگی لیکن اگر اس سے یہ دریافت کیا جائے کہ کیا اُس نے آنند وردھن کا نام سنا ہے تو اس کا پورا امکان ہے کہ جواب نفی میں ہوگا۔ آنند وردھن کی ایک کتاب بھی اس کی نظر سے نہ گزری ہوگی۔ آج اگر شیکسپیئر کے کسی ڈرامے کے سو میں سے ننانوے نسخے فروخت ہو جاتے ہیں تو جیسا کہ مجھے یقین ہے اُس کی وجہ یہی ہے کہ وہ ڈراما کہیں نہ کہیں شاملِ نصاب ہے۔ ارسطو اور شیکسپیئر کے افکار اس وجہ سے محفوظ رکھے جاتے ہیں کہ یورپ میں ایک نظر نہ آنے والی ثقافتی پالیسی کارفرما رہتی ہے اور اسی پالیسی کو ہم نے بھی اپنے ملک میں بعض تاریخی اسباب سے اختیار کرلیا ہے۔ بلکہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ہماری طرف سے اس پالیسی کے اختیار کیے جانے کے خالصتاً ثقافتی اسباب بھی ہیں۔ پھر بھی ہمیں کالیداس یا آنند وردھن، پمپا یا بساوا یا کبیر کو بھی اس ثقافتی بیداری کا حصہ بنانا چاہیے۔ میری یہ بھی خواہش ہے کہ ہندوستان کے کسی گوشے میں علم کے کسی میدان میں حاصل ہونے والے کمال و مہارت کو مشترک ورثے کا درجہ ملنا چاہیے۔

صحیح معنوں میں تخلیقی صلاحیت کے حامل افراد اپنی تخلیقیت کے عمل کے دوران اس کی فکر کرتے ہی نہیں کہ اُن کی حمایت و سرپرستی کے لیے کسی ادارے کا وجود ہے یا نہیں۔ عظیم تخلیقی کارنامے گہری سادھنا کا نتیجہ ہوتے ہیں اور خالق کی روح کے نہاں خانے سے جنم لیتے ہیں۔ لیکن چونکہ ہم انسانی برادری ہیں اور مشترک سروکار رکھتے ہیں اس لیے تخلیقی سرگرمیوں کے ثمرات کو مشترک ورثہ بننا چاہیے۔ یہی وجہ ہے کہ اس ثقافتی ورثے کو پھیلانے

اور فروغ دینے کی غرض سے اکیڈمیاں قائم کی جاتی ہیں۔

ابھی تک مختلف اکیڈمیاں اچھا کام کرتی رہی ہیں اور اگر اُن کا وجود نہ ہوتا تو مشترک ثقافتی ورثے کا ہمارا تصوّر اُس سے کمزور ہوتا جو آج ہے۔ تاہم ایسے اداروں پر دباؤ ڈالنے والے جمہوری اور عوامی تحفظات اکثر و بیشتر کمال و ہنر کے حصول کے مقصد کو متاثر کرتے رہتے ہیں۔ اس لیے جمہوریت میں ہمارا فرض ہے کہ ہم ایسے ادارے قائم کریں جو عوامی تحفظات و ترجیحات کے سامنے ہتھیار نہ ڈالیں۔

ثقافت کے معاملات میں ہمیں کارآمد ماضی کے پختہ شعور سے رہنمائی حاصل کرنی چاہیے اور ایک ایسے تسلسل کا احساس ذہن میں جاگزیں رہنا چاہیے جسے قدیم اہل نظر کی زندہ یاد سے جلا ملتی رہی ہے اور اپنی رگوں میں ماضی کے اس زندہ احساس کے سہارے گرم جوشی کے ساتھ اُس نئے کام کا خیر مقدم کرنا چاہیے جو ہمیں زمانۂ حال میں انجام دینا ہے ورنہ ہماری تہذیب بدنما ہوتی جا رہی ہے۔ تہذیبیں انسانوں ہی کی طرح نازک ہو سکتی ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ قابلِ قدر چیزیں ہماری غفلت کا شکار ہو کر اپنا وجود کھو بیٹھیں۔

قابلِ قدر اور بیش قیمت چیزوں کو جن ذرائع سے زندہ رکھا جا سکتا ہے ان میں سے ایک ذریعہ تعلیمی عمل ہے۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ کون سی شے قابلِ قدر ہے اور کون سی نہیں۔ اس کا تعین اکثریت کی رائے کی بنیاد پر نہیں ہونا چاہیے۔ اس فیصلے کے لیے ضرورت ہے ہم پیشہ و ہم مشرب افراد کے درمیان تبادلۂ خیال اور اُن کے ایک فورم یا اجتماعی مرکز کی۔ ان افراد کو آزادی ہونی چاہیے کہ وہ بے خوف ہو کر اپنی سرگرمیاں ان ارفع معیارات کے مطابق جاری رکھیں جن تک پہنچنے کے لیے اپنی ذاتی زندگی میں وہ مسلسل کوشاں رہے ہیں۔ اگر ہندوستان کے ثقافتی خدمت گار ایک جاندار اور حساس ثقافتی پالیسی کو پنپتے دیکھنا چاہتے ہیں تو انھیں ایسے اداروں کو وجود میں لانا ہوگا جو اس تصوّر کے فروغ کے لیے خود کو وقف کر دے۔ اگر ہم محض ایک زرعی سماج کا حصّہ ہوتے تو جنوبی ہند کی زبان میں لکھنے والے بھیا کی مداخلت کا سوال نہ اُٹھتا جس نے ایک ہندوستانی فن کار سے جو کچھ سیکھنا چاہیے تھا سیکھا۔

لیکن ہم پر عوامی ذرائع ابلاغ کی یورش ہورہی ہے اور یہ بے جان بازاری یا صارفانہ طاقتیں ایک وقتی خوشی دینے کے علاوہ اور کچھ نہیں کرسکتیں۔ یہ طاقتیں کثیر قومی حیثیت کی ہیں اور ہمارے قابو سے باہر ہیں۔ اس لیے اگر ہم اپنے کثیر مرکزی ثقافتی ورثے کے تحفظ کے خواہاں ہیں تو اس عیش پرست راکشس کا سامنا' جو ضروری نہیں کہ ہندوستان میں ہی پایا جائے ایک دوسری طاقت کے ذریعے کرنا ہوگا اور وہ طاقت ہے چامنڈی لی جیسے کئی دیویوں نے اپنے آشیرواد سے مختلف قوتوں سے مسلح کیا تھا۔ ہم مزاج اور ہم پیشہ افراد یعنی ادیبوں اور فن کاروں کی برادری بھی ہندوستان کے مختلف سرچشموں سے قوت و حرکت حاصل کرکے اس طرح کے ادارے کو بااختیار اور فعال بنائے گی۔ لیکن کیا ہم ایسی کسی برادری کی تشکیل کرسکتے ہیں، ؟ اگر جواب ہاں میں ہے تو سوال یہ اُٹھتا ہے کہ کیسے۔ تو آیئے اس مسئلے پر اپنے آپ کو سنجیدگی سے ٹٹولیں۔ ورنہ مجتمع بازاری قوتیں اور کثیر رتی تفرق پسند رجحانات صدیوں سے زندہ اور جاری و ساری روایات کا خاتمہ کردیں گے۔ ◆◆

علامہ اقبال اور وحدت الوجود

الطاف احمد اعظمی

وحدۃ الوجود کا نظریہ متصوفانہ افکار کی تاریخ میں ایک اہم موضوع فکر رہا ہے۔ یہ نظریہ دراصل کائنات کی ایک باطنی تعبیر ہے۔ اقبال فلسفی بھی تھے اور شاعر بھی اس لیے اس خیال کی طرف ان کا فکری اور جذباتی میلان ناگزیر تھا۔ اس سلسلے میں ان کے خیالات کا جائزہ لینے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مختصر طور پر وحدۃ الوجود کا مفہوم واضح کر دیا جائے اور ساتھ ہی اسلام کی بعض تعلیمات سے اس کی مغائرت بھی بیان کر دی جائے

وحدۃ الوجود کے سب سے بڑے امام و شارح شیخ محی الدین ابن عربی (متوفی ۱۲۴۰ء) نے اس نظریے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے۔

"جب ہم کسی چیز کو دیکھ کر "ہے" کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ فی الواقع خارج میں موجود ہے۔ مثلاً اگر خارج میں زید نہ ہو اور ہم کہیں "زید ہے" تو چونکہ یہ ایک خلاف واقعہ بات ہے لہٰذا غلط ہے۔ زید ہے، بکر ہے، خالد ہے، ان سب میں "ہے" مشترک ہے۔ اسی کو ہم وجود بمعنی ما بہ الموجودیت کہتے ہیں۔ اس معنی کے لحاظ سے بتاؤ کہ جو وجود حقیقی ہے اس کے بالمقابل کیا ہے؟ کچھ نہیں۔ جو ہے وجود کی ایک صورت اور اس کا تعین ہے۔"[1]

اس کے بالمقابل وجود کی ایک دوسری متصوفانہ تعبیر بھی ہے اور اس کا نام وحدت الشہود ہے۔ اس نظریے کے بانی مجدّد الف ثانی (متوفی ۱۰۳۴ھ) ہیں۔ وحدت الشہود کا مفہوم یہ ہے کہ سالک موجودات کی کثرت میں صرف وجود حقیقی کو دیکھے اور اس کو موجود جانے۔ اس کے لیے لازم نہیں کہ وہ موجودات کے وجود کی نفی کرے جو ایک حقیقت واقعہ ہے۔ مجدد صاحب نے اس بات کو آفتاب کی روشنی میں ستاروں کی پوشیدگی سے سمجھایا ہے۔ لکھتے ہیں :

"ایک شخص کو آفتاب کے وجود کا علم ہوگیا تو اس یقین کا غلبہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ ستاروں کو نیست و نابود جانے لیکن جب آفتاب کو دیکھے گا تو اُس وقت ستاروں کو نہ دیکھے گا اور آفتاب کے سوا اس کو کچھ نظر نہ آئے گا۔ اور اس وقت بھی جب کہ ستاروں کو نہیں دیکھتا وہ جانتا ہے کہ ستارے معدوم نہیں ہیں وہ موجود ہیں اور سورج کی روشنی میں مغلوب ہیں .... پس توحید وجودی کہ ذات حق کے ماسوا کی نفی ہے، عقل و شرع کے خلاف ہے برخلاف توحید شہودی کے کہ ایک کے دیکھنے میں کچھ مخالفت نہیں"۔[۲]

نظریۂ وحدۃ الوجود میں قدیم و حادث یا دوسرے لفظوں میں خاطر و مخطور میں اتحاد و عینیت کا تصور غالب ہے یعنی موجودات فریب نظر ہیں۔ غالب کے الفاظ میں : ہر چند کہیں کہ ہے، نہیں ہے۔ وجود حقیقی کے سوا یہاں کوئی اور وجود ہے ہی نہیں۔ اس نظریے میں اور دہریوں کے نظریے میں کہ کائنات ہی خدا ہے صرف اتنا فرق ہے کہ وجودی فکر میں ہستیِ مطلق کی تقییدی حالت پر وجود حقیقی کا اطلاق ہوتا ہے جو مختلف مراحل تنزل سے گذر کر کائنات مادی کے درجے تک پہنچا ہے۔ لیکن دہری کائنات کو وجود مطلق کے تنزل کا نام نہیں دیتے بلکہ اسی کائنات کو جو ازل سے موجود ہے، خدا کہتے ہیں بشرطیکہ اس کو خدا کا نام دینا ضروری ہو۔ برخلاف اس کے شہودی مسلک میں خاطر و مخطور میں دوئی

تعلق ہے جسے شریعت نے جائز ٹھہرایا ہے یعنی خالقیت کا تعلق۔ مجدد صاحب فرماتے ہیں:

"جہاں کیا چھوٹا کیا بڑا حق تعالیٰ کے اسمار وصفات کے مظہر اور
اس کے شیون اور ذاتی کمالات کے آئینے ہیں۔ حق تعالیٰ ایک مخفی
خزانہ تھا اس نے چاہا کہ خود کو خلوت سے جلوت میں لائے اور اجمال
سے تفصیل میں تو جہاں کو خلق کیا اس طرح کہ وہ اپنی ذات وصفات
میں حق تعالیٰ کی ذات وصفات پر دلالت کرے۔ پس جہاں کو اپنے
صانع کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں ہے۔ یہ اس کی مخلوق ہے اور
اس کے شیون وکمالات پر دلالت کرتی ہے' یہاں اتحاد وعینیت'
احاطہ وسریان اور معیت ذاتیہ کا حکم لگانا غلبۂ حال اور سُکر ہے۔
مستقیم الاحوال بزرگ جن کو صحو کا پیالہ ملا ہے' جہاں کے لیے صانع
کے ساتھ کوئی نسبت سوائے مخلوق اور مظہر کمالات ہونے کے ثابت
نہیں کرتے اور علمائے حق کی طرح احاطہ وسریان اور معیت کو غیر
علمی جانتے ہیں۔"[۳]

حقیقت یہ ہے کہ وحدۃ الوجود کا نظریہ خواہ بادی النظر میں کتنا ہی حسین معلوم ہوتا ہو۔ اسلامی نقطۂ نظر سے سخت قابلِ اعتراض اور اسلام کے تصور توحید سے واضح طور متصادم ہے۔ اسلام کا بنیادی کلمہ جسے کلمۂ توحید کہتے ہیں' لا الٰہ الا اللہ ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ پہلی صدی ہجری تک الٰہ کے معنی معبود کے ہی لیے گئے لیکن دوسری صدی ہجری میں جب تصوف کا باضابطہ آغاز ہوا تو اس مفہوم میں ایک طرح سے معنوی اضافہ ہوا۔ اربابِ تصوف نے اس کا مفہوم یہ بیان کیا کہ "اس کے سوا نہ کوئی معبود ہے نہ مقصود اور نہ موجود (أن لا الٰہ: اى لامعبودًا ولامقصودًا ولا موجودًا فی نظر ارباب الشہود الا اللہ) یہ طرز تعبیر جب مزید آگے بڑھا تو معبود اور مقصود کے الفاظ بھی ہٹ گئے اور لا الٰہ الا اللہ کا مطلب بیان کیا گیا کہ لا موجود الا اللہ یعنی اللہ کے علاوہ کوئی موجود نہیں ہے اور اسی کو صوفیار نے عین توحید قرار دیا۔ غور فرمائیں کہ اس تبدیلی سے بات کہاں

سے کہاں پہنچ گئی۔ اوّلین کلمہ میں اللہ کے سوا ہر موجود کے اقتدار وقوت اور اس کی معبودیت کی نفی ہے اور اس کے بالمقابل وجودی کلمہ میں اللہ کے سوا ہر وجود کی نفی ہے۔ اس سے راستم اصحاب تصوّف نے یہ کیا کہ وحدت کی ضد کثرت کو قرار دیا جب کہ اسلام میں توحید کی ضد شرک ہے یعنی کائناتی اقتدار واختیار میں غیر خدا کی شرکت۔ اس تحریف کلمہ کا نتیجہ یہ نکلا کر سلامی توحید کا مفہوم ہی بدل گیا اور وہ ایک اعتبار سے شرک کا ہم معنی بن گیا۔ جب خدا کے لاوہ یہاں کوئی چیز موجود ہی نہیں ہے تو پھر مظاہر پرستی کو کس طرح غلط کہا جا سکتا ہے۔ پھر ان مظاہر کی اصل وعین وجودی خیال کے مطابق خدا ہی ہے اس لیے ان کی پرستش در اصل خدا کی پرستش ہے کیونکہ یہاں غیر خدا کا کوئی وجود ہی نہیں ہے۔

اس عالم مادّی کی اشیاء میں جو فرق واختلاف نظر آتا ہے وہ ان کی اشکال و تراکیب میں ہے نہ کہ اصل میں اور صورتیں فنا ہو جانے والی ہیں اور باقی رہ جانے والی چیز ہی اصل ہے یعنی وجود حقیقی۔ چنانچہ وجودی صوفیاء اصنام میں بھی جلوۂ خداوندی دیکھتے ہیں[۴] یک صوفی کا ارشاد ہے کہ "ہمارے یہاں مجوسی اور عیسائی سب برابر ہیں، کوئی برا نہیں۔ ب خدا آسمان پر نہیں ہے بلکہ ہم میں تم میں چھپ کر سب کو دھوکے میں ڈال دیا ہے تو بس یک صورت پکڑ لے خدا مل جائے گا، آسمان پر کیا دھرا ہے۔"[۵]

اس نظریے کے مطابق عابد اور معبود یا بندہ و خدا میں فرق بالکل ظاہری اور رسمی ہے باعتبار حقیقت دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ شیخ محی الدین ابن عربی نے قرآن مجید کی آیت: واعبد ربک حتیٰ یاتیک الیقین (سورۂ حجر: ۱۵۰) کی تفسیر میں لکھا ہے: حتی یاتیک حق الیقین منتھی عبادتک بانقضاء وجودک فیکون ھذا العابد المعبود جمیعاً لا غیرہ[۶] (یہاں تک کہ تجھے حق الیقین حاصل ہو اور تیرے وجود کے ختم ہونے سے تیری عبادت بھی ختم ہو جائے۔ پھر وہی عابد ہوگا اور وہی معبود، غیر نہیں) اسی خیال سے متاثر ہو کر غالب نے کہا ہے:

اے ز وہم غیر غوغا در جہاں انداختہ
گفتہ خود حرفے وخود را در گماں انداختہ

دیدہ بیرون و درون از خویشتن پروا نگہی
پردۂ رسم پرستش درمیاں انداختہ

اس نظریے کی زد اسلام کے اخلاقی تصوّرات پر بھی پڑتی ہے۔ مثلاً اسلام میں
ی اور بدی اور جزا و سزا کے تمام تصوّرات کی بنیاد اس خیال پر ہے کہ انسان کو ارادہ و
تیار کی آزادی حاصل ہے لیکن وجودی فکر سے اس خیال کی نفی ہوتی ہے اور جبریت کے
ہور کو فروغ ملتا ہے۔ مولانا روم کے سوا تمام صوفیا، اور صوفی شعرا جبر کے حامی رہے
ی مثلاً خواجہ حافظ فرماتے ہیں:

درکوئے نیک نامی مارا گذر نہ دادند
گر تو نمی پسندی تغییر کن قضا را

حافظ بخود نہ پوشید ایں خرقۂ مے آلود
اے شیخ پاک دامن معذور دار مارا

اوپر ہم نے وحدۃ الوجود کے معنی ومفہوم کی جو وضاحت کی ہے اور ساتھ ہی
سلام کی بنیادی تعلیمات سے اس کی عدم مطابقت دکھائی ہے اس کو پیش نظر رکھیں اور
پھر اقبال کے فلسفۂ وجود کو لیں۔ اس معاملے میں جہاں تک راقم کے مطالعے کا تعلق ہے
اقبال کی فکر میں شدید نوعیت کا انتطراب ملتا ہے۔ ابتدا میں ماحول کے زیر اثر وہ
تصوّف اور اس کے مرکزی خیال وحدۃ الوجود کے قائل تھے۔ چنانچہ ان کے ابتدائی کلام میں
یہ رنگ فکر پوری طرح عیاں ہے۔ "عقل و دل" ان کی پہلی نظم ہے جس میں اس خیال کی
اوّلین نمود ملتی ہے:

ہوں مفسر کتاب ہستی کی — مظہر شان کبریا ہوں میں
علم تجھ سے تو معرفت مجھ سے — تو خدا جو خدا نما ہوں میں
تو زمان و مکاں سے رشتہ بپا — طائر سدرہ آشنا ہوں میں
کس بلندی پہ ہے مقام مرا — عرش رب جلیل کا ہوں میں

اقبال کی دوسری نظم "شمع" ہے جس میں وجودی فکر بالکل نمایاں ہے۔ وجودی

نظریے کے مطابق کفر و ایمان اور کعبہ و بت خانہ کی تفریق غلط ہے۔ چراغ حرم میں فروزاں ہو یا دیر میں، دونوں جگہ اس کا نور یکساں ہے۔ اس خیال کو نظم کے دوسرے بند میں اس طرح ادا کیا گیا ہے:

یک بیں تری نظر صفتِ عاشقانِ راز
میری نگاہ مایۂ آشوبِ امتیاز
کعبے میں، بتکدے میں ہے یکساں تری ضیا
میں امتیازِ دیر و حرم میں پھنسا ہوا

وجودی صوفیا کا خیال ہے کہ انسانی انا، انائے مطلق ہی کا ایک حصہ یا تجلّی ہے جو جسم خاکی کے ساتھ پیوستہ ہے گویا وہ حالت فراق میں ہے۔ اس کی سب سے بڑی آرزو اپنی اصل یعنی ہستیٔ مطلق سے وصل و اتّصال ہے۔ اگر تمثیل کی زبان استعمال کریں تو کہہ سکتے ہیں کہ انسانی انا ایک قطرہ ہے اور ہستیٔ مطلق قلزم ناپیدا کنار۔ قطرہ دریا سے جدا ہو کر مضطرب ہے اور چاہتا ہے کہ جلد سے جلد اس سے مل جائے تاکہ اسے لذتِ وصل اور حیاتِ جاوداں حاصل ہو۔ غالب کے الفاظ میں:

عشرتِ قطرہ ہے دریا میں فنا ہو جانا
درد کا حد سے گزرنا ہے دوا ہو جانا

مولانا روم نے اپنی مثنوی کا آغاز ہی جدائی کے مضمون سے کیا ہے* اور اس کے لیے 'نَے' کو بطور تمثیل پیش کیا ہے۔ چنانچہ جس طرح 'نَے' فریادی ہے اسی طرح اقبال کی شمع بھی فریادی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ ایک کی فریاد زبان قال سے ہے اور دوسرے کی زبان حال سے۔ جس طرح 'نَے' کی فریاد کو لوگوں نے غلطی سے نغمۂ جاں نواز سمجھا اسی طرح شمع کے سوز کو نور سمجھ لیا حالانکہ وہ برق تجلی سے اس کا سوزِ جدائی ہے گو کہ وہ اس حقیقت سے بے خبر ہے۔ نظم کا تیسرا بند ملاحظہ ہو:

---

* بشنو از نے چوں حکایت می کند — وز جدائی ھا شکایت می کند

جلتی ہے تو کہ برقِ تجلّی سے دور ہے
بے درد تیرے سوز کو سمجھے کہ نور ہے
تو جل رہی ہے اور تجھے کچھ خبر نہیں
بینا ہے اور سوزِ دروں پر نظر نہیں

شاعر جانتا ہے کہ خدا اور انسان کے درمیان جو چیز حجاب ہے وہ خود وجود ہے۔ اس کے وجود کی صبح دراصل شامِ فراق ہے۔ اس کا اصلی وطن جہانِ محسوسات نہیں کہ یہ تو اس کا قفس ہے جس میں وہ قید ہے۔ اس کا اصلی وطن ماورائے محسوسات ہے لیکن عام انسان اس قید کی حقیقت سے بے خبر ہیں۔ وہ قفس کو چمن اور غم کدۂ غربت کو اصل وطن سمجھتے ہیں۔ نظم کا پانچواں بند دیکھیں:

صبحِ ازل جو حُسن ہوا دلستانِ عشق
آوازِ کُن ہوئی تپش آموزِ جانِ عشق
یہ حکم تھا کہ گلشنِ کُن کی بہار دیکھ
اک آنکھ لے کے خوابِ پریشاں ہزار دیکھ
مجھ سے خبر نہ پوچھ حجابِ وجود کی
شامِ فراق صبح تھی میری نمود کی
وہ دن گئے کہ قید سے میں آشنا نہ تھا
زیبِ درختِ طور مرا آشیانہ تھا
قیدی ہوں اور قفس کو چمن جانتا ہوں میں
غربت کے غم کدے کو وطن جانتا ہوں میں

شاعر کو یہ بات معلوم ہے کہ یہ سلسلۂ روز و شب اور تصوّرات کے زمان و مکاں سب ہستیٔ مطلق کے حلقہ ہائے دامِ خیال ہیں۔ ایک ہی وجود ہے جس نے مختلف لباسِ تعیّنات میں ظہور کیا ہے۔ یہاں صید اور صیاد اور حلقہ ہائے دام سب ایک ہی حقیقت کے مختلف نام ہیں۔ بامِ حرم اور طائرِ بامِ حرم کے درمیان کوئی خطِ امتیاز کھینچنا ممکن نہیں

ہے۔ نظم کا چھٹا بند ملاحظہ ہو :

اے شمع انتہائے فریبِ خیال دیکھ
مسجودِ ساکنانِ فلک کا مآل دیکھ
مضمون فراق کا ہوں، ثریا نشاں ہوں میں
آہنگِ طبع ناظم کون و مکاں ہوں میں
باندھا مجھے جو اس نے تو چاہی مری نمود
تحریر کر دیا سرِ دیوان ہست و بود
چشمِ غلط نگر کا یہ سارا قصور ہے
عالم ظہورِ جلوۂ ذوقِ شعور ہے
یہ سلسلہ زمان و مکاں کا کمند ہے
طوقِ گلوئے حُسنِ تماشا پسند ہے
صیاد آپ، حلقۂ دامِ ستم بھی آپ
بامِ حرم بھی، طائرِ بامِ حرم بھی آپ

وجودی نظریے کے مطابق جیسا کہ اس سے پہلے بیان ہوا، ہر شے کی اصل عین ہستیٔ مطلق ہے۔ اس کا ظاہر بھی اور باطن بھی وہی ہے البتہ دونوں حالتوں کا حکم الگ الگ ہے۔ باطنی حالت جو ہر موجود کی اصل و عین ہے، وجودِ حقیقی ہے اور دین مذہب کی زبان میں معبودِ حقیقی ہے۔ اور ظاہری حالت جو اشکال سے عبارت ہے، موجود عبد ہے اور یہ اعتباری ہے۔ اگر ظاہری حالت معدوم ہو جائے تو وجود اور موجود یا عبد او معبود کا فرق بھی باقی نہ رہے گا اور دونوں کا حکم یکساں ہوگا۔ منصور کے نعرۂ انا الحق کا یہ مفہوم ہے۔ اقبال بھی اس خیال کے حامی تھے لیکن منصور کی جرأتِ رندانہ کا جو ہولناک انجام ہوا اس نے انھیں اخفائے راز پر مجبور کیا۔ نظم کے چھٹے بند کا آخری شعر جس پر اس کا خاتمہ ہوا ہے، یہ ہے :

ہاں آشنائے لب ہو نہ رازِ کہن کہیں　　　پھر چھڑ نہ جائے قصۂ دار و رسن کہیں

ہمہ اوست کا مضمون اقبال کی جس نظم میں تمام شعری محاسن کے ساتھ بیان ہوا ہے وہ "جگنو" ہے۔ آخری بند کے اشعار ملاحظہ ہوں:

حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انساں میں وہ سخن ہے، غنچے میں وہ چٹک ہے
یہ چاند آسماں کا شاعر کا دل ہے گویا
واں چاندنی ہے جو کچھ یاں درد کی کسک ہے
اندازِ گفتگو نے دھوکے دیے ہیں ورنہ
نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چہک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے
یہ اختلاف پھر کیوں ہنگاموں کا محل ہو
ہر شے میں جب کہ پنہاں خاموشیٔ ازل ہو

"سوامی رام تیرتھ" کے عنوان سے بانگِ درا میں جو نظم ہے اس میں بھی وجودی خیال کی جھلک نمایاں ہے۔ سوامی رام تیرتھ ہمہ اوستی ویدانتی تھے۔ ان کی موت دریا میں ڈوبنے سے ہوئی۔ اس واقعے پر اقبال کے تاثرات درج ذیل ہیں:

ہم بغل دریا سے ہے اے قطرۂ بے تاب تو
پہلے گوہر تھا، بنا اب گوہرِ نایاب تو
آہ کھولا کس ادا سے تو نے رازِ رنگ و بو
میں ابھی تک ہوں اسیرِ امتیازِ رنگ و بو
مٹ کے غوغا زندگی کا شورشِ محشر بنا
یہ شرارہ بجھ کے آتش خانۂ آزر بنا
نفیِ ہستی اک کرشمہ ہے دلِ آگاہ کا
لا کے دریا میں نہاں موتی ہے الّا اللہ کا

اس ضمن میں اقبال کی ایک غزل کے چند اشعار بھی قابلِ توجہ ہیں :

چمک تیری عیاں بجلی میں، آتش میں، شرارے میں
جھلک تیری ہویدا، چاند میں، سورج میں، تارے میں

بلندی آسمانوں میں، زمینوں میں تری پستی
روانی بحر میں، افتادگی تیری کنارے میں

جو ہے بیدار انساں میں وہ گہری نیند سوتا ہے
شجر میں، پھول میں، حیواں میں، پتھر میں، ستارے میں

صدائے لن ترانی سن کے اے اقبال میں چپ ہوں
تقاضوں کی کہاں طاقت ہے مجھ فرقت کے مارے میں

اوپر ہم نے اقبال کی جن نظموں میں وجودی خیال کی موجودگی دکھائی ہے ان کا تعلق ان کی شاعری کے پہلے دور سے ہے۔ ۱۹۰۵ء میں وہ ولایت گئے اور ۱۹۰۸ء میں واپس آئے۔ اس سفر نے ان کے افکار و خیالات پر گہرا اثر ڈالا۔ مغربی فلسفہ اور ایرانی الٰہیات کے وسیع مطالعے نے ان کے طرزِ فکر کو متاثر کیا۔ اس دور کی نظموں کے مطالعے سے محسوس ہوتا ہے کہ اقبال ایک نئی فکر، ایک آفاقی مقصد اور ایک نئے طرزِ بیان کی تلاش میں ہیں۔ "طلبا علی گڑھ کالج کے نام" کے عنوان سے بانگِ درا میں جو نظم ہے اس میں اس ذہنی تبدیلی کا سراغ ملتا ہے :

اوروں کا ہے پیام اور، میرا پیام اور ہے
عشق کے دردمند کا طرزِ کلام اور ہے
آتی تھی کوہ سے صدا رازِ حیات ہے سکوں
کہتا تھا مورِ ناتواں لطفِ خرام اور ہے
جذبِ حرم سے ہے فروغ انجمن حجاز کا
اس کا مقام اور ہے، اس کا نظام اور ہے

یہ لب و لہجہ پہلے دور کے لب و لہجے سے قطعی مختلف ہے۔ اس دور کی

ظلوں میں قومیت کے تصوّر سے بیزاری ملتی ہے جو مغرب کی جارحانہ قوم پرستی کے مشاہدے کا نتیجہ تھی۔ اب وہ وطنیت کی تنگ نائے سے نکل کر راہِ حجاز کی وسیع فضاؤں میں پرواز کے خواہش مند ہیں۔ بتانِ قوم و وطن سے دامن بچا کر راہِ انسانیت کا غبار بننے کی تمنا رکھتے ہیں۔ اس خیال کا لازمی تقاضا تھا کہ وہ فرد کی مجازیت کے دام سے نکل کر ملّت کی حقیقت کے ترجمان ہوں۔ مادہ پرست مغربی تہذیب سے جس میں قوم و وطن "ربّ اکبر" کا درجہ رکھتے ہیں، وہ سخت متنفر ہیں:

دیارِ مغرب کے رہنے والو خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہوگا
تمھاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا، ناپائدار ہوگا

تیسرے دَور کے کلام میں فکر کی اس تبدیلی کی رفتار تیز ہو جاتی ہے۔ حجازی لَے بھی پہلے سے زیادہ بلند آہنگ ہے۔ تصوّرِ وطنیت کی واضح تردید بھی ہے:

چین و عرب ہمارا، ہندوستاں ہمارا — مسلم ہیں ہم، وطن ہے سارا جہاں ہمارا
توحید کی امانت سینوں میں ہے ہمارے — آساں نہیں مٹانا نام و نشاں ہمارا
دُنیا کے بتکدوں میں پہلا وہ گھر خدا کا — ہم اس کے پاسباں ہیں وہ پاسباں ہمارا
سالارِ کارواں ہے میرِ حجاز اپنا — اس نام سے ہے باقی آرامِ جاں ہمارا

نظم "وطنیت" کے درجِ ذیل اشعار بھی قابلِ غور ہیں:

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

گفتارِ سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے
ارشادِ نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے

اقوام میں مخلوقِ خدا بٹتی ہے اس سے
قومیتِ اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

یہی وہ دور ہے جب اقبال کے دل میں تصوّف سے بیزاری پیدا ہوئی۔ انھوں نے
گہرے غور وفکر کے بعد محسوس کیا کہ ان کی پیامبر اور مقصد کوش شاعری کی راہ میں سب سے
بڑی رکاوٹ تصوّف اور اس کا وجودی تصوّر ہے۔ تصوّف ترک دنیا، حرکت وعمل سے فرار
نفی خودی اور خلوت گزینی کی تعلیم دیتا ہے، اور یہ ساری باتیں اقبال کے تصوّر زندگی کے
جو حرکت وعمل سے عبارت ہے، بالکل خلاف تھیں۔ چنانچہ انھوں نے واضح لفظوں میں تصوّف
کی مخالفت شروع کی۔ ان کی ایک طویل نظم "شمع اور شاعر" ہے جو ۱۹۱۲ء کی تخلیق ہے۔ اس
نظم میں وجودی تصوّر کے برخلاف خالص اسلامی توحید اور اس کے آثار و مظاہر بالکل نمایاں
ہیں۔ نظم کا خاتمہ اس شعر پر ہوا ہے:

شب گریزاں ہوگی آخر جلوۂ خورشید سے
یہ چمن معمور ہوگا نغمۂ توحید سے

۱۹۱۲ء کے بعد اقبال کے یہاں وجودی تصوّف کی مخالفت اپنے نقطۂ عروج پر پہنچ
گئی ہے۔ مثنوی "اسرارِ خودی" کے دیباچے میں لکھتے ہیں:

"مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ
میں ایک عجیب وغریب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نقطۂ خیال سے
سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی اسی نقطۂ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی
اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے ذہن و دماغ
پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم وفضل اور ان کی زبردست
شخصیت نے مسئلہ وحدۃ الوجود کو جس کے وہ انتھک مفسّر تھے، اسلامی
تخیّل کا ایک لاینفک عنصر بنادیا.... اور ان کی حسین وجمیل نکتہ
آفرینیوں کا آخرکار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر تمام
اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کردیا۔"

اسی بنا پر اقبال نے "اسرارِ خودی" میں خواجہ حافظ اور افلاطون کے خیالات پر
سخت تنقید کی ہے۔ افلاطون کے متعلق ارشاد ہے:

راہب اوّل فلاطون حکیم — از گروہ گوسفندانِ قدیم
گفت سرّ زندگی در مردن است — شمع را صد جلوہ از افسردن است
گوسفندے در لباس آدم است — حکم او بر جانِ صوفی محکم است
بسکہ از ذوقِ عمل محروم بود — جان او وارفتۂ معدوم بود
منکر ہنگامۂ موجود گشت — خالقِ اعیانِ نامشہود گشت

(سب سے پہلا راہب حکیم افلاطون کا تعلق قدیم "گوسفندوں" کے گروہ سے تھا۔ (وہ موت کو زندگی پر ترجیح دیتا تھا) اس کے نزدیک مرنے ہی میں رازِ زندگی پنہاں ہے، اور شمع کے بجھ جانے میں اس کی تابندگی ہے۔ آدم کے لباس میں وہ دراصل گوسفند تھا۔ اس کے حکم کو صوفی جان سے زیادہ عزیز رکھتا ہے۔ وہ ذوقِ عمل سے محروم اور معدومات پر فریفتہ تھا۔ وہ عالم آب و گل کا منکر اور اعیانِ نامشہود" (کے نظریے) کا خالق تھا۔)

اقبال نے اپنے متعدد خطوط میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ تصوّف کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے، وہ سرتاسر ایک خارجی چیز ہے۔ مولانا سید سلیمان ندوی کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

"اس میں ذرا شک نہیں کہ تصوّف کا وجود ہی سرزمینِ اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے۔ آپ کو خیر القرون والی حدیث یاد ہوگی۔ اس میں نبی اکرمؐ فرماتے ہیں کہ میری اُمّت میں تین قرنوں کے بعد سِمَن (ویظہر فیھا السمن) کا ظہور ہوگا ۔۔۔۔ سِمَن سے مراد رہبانیت ہے جو وسط ایشیا کی اقوام میں مسلمانوں سے پہلے عام تھی۔ ائمۂ محدثین نے جیسا کہ آپ کو معلوم ہے، یہ لکھا ہے کہ اس لفظ سے مراد عیش پرستی ہے مگر لسانی تحقیق سے محدثین کا یہ خیال صحیح نہیں لگتا۔۔۔۔

میرا تو عقیدہ ہے کہ غلو فی الزہد اور مسئلۂ وجود بُدھ مت کے اثرات
کا نتیجہ ہیں۔ خواجہ نقشبند اور مجدّد سرہند کی میرے دل میں بہت
عزّت ہے مگر افسوس کہ آج یہ سلسلہ بھی عجمیت کے رنگ میں رنگ
گیا ہے۔ یہی حال سلسلۂ قادریہ کا ہے جس میں خود بیعت رکھتا
ہوں حالانکہ حضرت محی الدین کا مقصود اسلامی تصوف کو عجمیت
سے پاک کرنا تھا۔" ہے

اس خط سے معلوم ہوا کہ اقبال جس وجہ سے تصوف کے خلاف ہو گئے وہ اس میں عجمی تخیلات و اعمال کی آمیزش ہے۔ غلو فی الزہد اور مسئلۂ وجود ایوان تصوّف کے دو بنیادی ستون ہیں۔ اسلام اپنے ابتدائی عہد میں ان تصوّرات و اعمال سے قطعاً آشنا نہیں تھا۔ ان کی حیثیت یقیناً دین میں خارجی اضافے کی ہے۔ حافظ اسلم جیراجپوری کو ایک خط میں اقبال لکھتے ہیں :

"تصوّف سے اگر اخلاص فی العمل مراد ہے (اور یہی مفہوم قرون
اولیٰ میں لیا جاتا تھا) تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہو سکتا
ہاں جب تصوّف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور عجمی اثرات کی
وجہ سے نظام عالم کے حقائق اور باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق
موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے
خلاف بغاوت کرتی ہے۔" ش

تصوّف میں وجودی تصوّر کی آمیزش کے ذمے دار ایرانی شعراء اور حکماء ہیں جنھوں نے ویدانت اور نوفلاطونیت کے زیر اثر اس غیر اسلامی خیال کو قبول کیا اور شاعری کے رنگین پیرائے میں اس کو مسلمانوں میں پھیلا دیا۔ انھوں نے وجودی نظریے کے پردے میں دراصل اسلام کے تصوّر توحید اور اس کے شعائر سے انحراف کیا ہے۔ اس کے اثرات سے ہندی مسلمان بھی محفوظ نہیں رہے کیوں کہ ہندوستان میں جس نوع کا اسلام پھیلا اس پر ایرانی اثرات پوری طرح غالب تھے۔ اکثر بڑے علماء اور صوفیہ کا تعلق سرزمین ایران

سے ہے۔ اسی لیے عربی اسلام اور ایرانی اسلام میں فکری اور عملی دونوں اعتبار سے بیّن فرق ہے۔ علامہ اقبال منشی سراج الدین پال کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

"ہندوستان کے مسلمان کئی صدیوں سے ایرانی اثرات کے زیرِ اثر ہیں۔ ان کو عربی اسلام اور اس کے نصب العین اور غرض و غایت سے آشنائی نہیں ہے۔ ان کے لٹریری آئیڈیل بھی ایرانی ہیں اور سوشل نصب العین بھی ایرانی ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ اس مثنوی (اسرارِ خودی) میں حقیقی اسلام کو بے نقاب کروں جس کی اشاعت رسول اللہ کے منہ سے ہوئی۔ صوفی لوگوں نے اسے تصوف پر حملہ تصور کیا ہے اور یہ خیال کسی حد تک درست بھی ہے۔"[9]

سراج الدین پال ہی کو ایک دوسرے خط میں لکھتے ہیں:

"شعرائے عجم میں بیشتر وہ شعرا ہیں جو اپنے فطری میلان کے باعث وجودی فلسفے کی طرف مائل تھے۔ اسلام سے پہلے بھی ایرانی قوم میں یہ میلان طبع موجود تھا اور اگرچہ اسلام نے کچھ عرصے تک اس کا نشوونما نہیں ہونے دیا تاہم وقت پاکر ایران کا آبائی اور طبعی مذاق اچھی طرح سے ظاہر ہوا۔ یا بالفاظ دیگر مسلمانوں میں ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی جس کی بنا وحدۃ الوجود تھی۔ ان شعرا نے نہایت عجیب و غریب اور بظاہر دلفریب طریقوں سے شعائرِ اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے اور اسلام کی ہر محمود شے کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا ہے۔ اگر اسلام افلاس کو برا کہتا ہے تو حکیم سنائی افلاس کو اعلیٰ درجے کی سعادت قرار دیتا ہے۔ اسلام جہاد فی سبیل اللہ کو حیات کے لیے ضروری تصوّر کرتا ہے تو شعرائے عجم اس شعائرِ اسلام میں کوئی اور معنی تلاش کرتے ہیں۔ مثلاً:

غازی زپئے شہادت اندر تگ و پوست

غافل کہ شہید عشق فاضل تر ازوست

در روز قیامت این بادِ کے ماند

این کشتۂ دشمن است و آن کشتۂ دوست

یہ رُباعی شاعرانہ اعتبار سے نہایت عمدہ ہے اور قابلِ تعریف مگر انصاف سے دیکھیے تو جہادِ اسلامی کی تردید میں اس سے زیادہ دلفریب اور خوبصورت طریق اختیار نہیں کیا جا سکتا۔ شاعر نے کمال یہ کیا ہے کہ جس کو اس نے زہر دیا ہے اس کو احساس بھی اس امر کا نہیں ہو سکتا کہ مجھے کسی نے زہر دیا ہے بلکہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ مجھے آبِ حیات پلایا گیا ہے۔ آہ! مسلمان کئی صدیوں سے یہی سمجھ رہے ہیں۔"[۱۰]

وجودی لٹریچر میں شیخ محی الدین ابن عربی (م ۱۲۴۰ء) اور منصور حلاج (م ۹۲۱ء) نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔ ایک کو فکر کے اعتبار سے اور دوسرے کو عشق و سرمستی کی وجہ سے شہرت ملی۔ شیخ محی الدین ابن عربی نے مسئلہ وجود کی جو تشریح کی ہے وہ بہت سے علمائے اسلام کے نزدیک کفر و زندقہ کے مترادف ہے۔ علامہ ابن تیمیہؒ (م ۱۳۲۸ء) نے ان کے لیے بہت سخت الفاظ استعمال کیے ہیں۔[۱۱] علامہ اقبال بھی یہی رائے رکھتے تھے کہ ان کی تعلیمات میں الحادی عناصر زیادہ ہیں۔ اس سلسلے میں وہ منشی سراج الدین پال کو لکھتے ہیں:

"جہاں تک مجھے علم ہے فصوص (فصوص الحکم) میں سوائے الحاد و زندقہ کے اور کچھ نہیں ہے۔"[۱۲]

منصور کے دعوائے انا الحق کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں اور اکثر صوفیہ نے اس دعوے کو حق بجانب ٹھہرایا ہے۔ مولانا روم نے بھی مثنوی میں اس خیال کی تائید کی ہے۔ اس کو انھوں نے ایک تمثیل سے سمجھایا ہے کہ جب لوہے کو آگ میں تپایا جاتا ہے تو وہ بالکل سُرخ ہو کر مثل آگ کے بن جاتا ہے۔ اس حالت میں اگر وہ "انا النار" کہہ اُٹھے تو اس کو کس طرح غلط کہا جا سکتا ہے۔ یہی معاملہ منصور کے ساتھ پیش آیا۔ جب اس پر

انوارِ حق مستولی ہوگئے تو اس کی حالت تبدیل ہوگئی اور جوش میں آکر وہ انا الحق پکار اُٹھا۔ لیکن اصل بات یہ نہیں ہے۔ یہ اصل حقیقت کی پردہ پوشی ہے۔ ہم اس سے پہلے بتا چکے ہیں کہ وجودی فکر میں انائے ذاتی (خودی) اور انائے مطلق ایک ہی چیز ہیں محض حجاب خود فاصل ہے۔ جب صوفی اس حجاب کو ریاضت و مجاہدے سے اُٹھا دیتا ہے تو پھر دونوں ایک ہو جاتے ہیں یعنی حق۔ عقلی اور شرعی دونوں اعتبار سے اس میں جو قباحتیں پوشیدہ ہیں وہ اہلِ نظر سے مخفی نہیں اسی لیے منصور کو تختۂ دار کی سزا ملی اور علمائے وقت اپنے اس فیصلے میں بالکل حق بجانب تھے۔ علّامہ اقبال کی بھی یہی رائے ہے۔ حافظ اسلم جیراجپوری کو لکھتے ہیں :

"منصور حلاج کا رسالہ کتاب الطواسین جس کا ذکر ابن حزم کی فہرست میں ہے، فرانس سے شائع ہوگیا ہے۔۔۔ حسین کے اصلی معتقدات پر اس رسالے سے بڑی روشنی پڑتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے مسلمان منصور کی سزادہی میں بالکل حق بجانب تھے۔ اس کے علاوہ ابن حزم نے کتاب الملل میں جو کچھ منصور کے متعلق لکھا ہے اس کی اس رسالے سے پوری تائید ہوتی ہے۔ لطف یہ ہے کہ غیر صوفیاء تقریباً سب کے سب منصور سے بیزار تھے۔ معلوم نہیں متاخرین اس کے اس قدر دلدادہ کیوں ہو گئے۔"[۱۳]

اقبال نے تصوف سے برگشتہ ہونے کے بعد مسلمانوں کو جو دعوتِ فکر دی وہ دراصل رجعت الی القرآن کی دعوت تھی۔ انھوں نے بتایا کہ ان کے جملہ امراضِ کہنہ کا علاج تمسک بالقرآن ہے۔ قرآن ان کی فکر بھی ہو اور عمل بھی، وہی جادہ بھی ہو اور منزل بھی۔ "رموزِ بےخودی" میں اس خیال کو بڑے جوش و خروش سے پیش کیا ہے :

گر تو می خواہی مسلمان زیستن — نیست ممکن جز بقرآن زیستن
صوفیِ پشمینہ پوش حال مست — از شرابِ نغمۂ قوال مست

آتش از شعر عراقی در دلش | در نمی سازد بقرآن محفلش
واعظ دستاں زن و افسانہ بند | معنی او پست و حرف او بلند
از خطیب و دیلمی گفتار او | با ضعیف و شاذ و مرسل کار او
از تلاوت بر تو حق دارد کتاب | تو ازو کامے کہ می خواہی بیاب

(اگر تو مسلمان بن کر جینا چاہتا ہے تو یہ قرآن (کی پیروی) کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ خرقہ پوش صوفی اپنے حال میں مست اور قوال کے نغموں میں مکمل طور پر غرق ہے۔ وہ اپنے دل میں عراقی کے اشعار سے گرمی پیدا کرتا ہے لیکن اپنی محفل کو قرآن سے زینت نہیں دیتا۔ واعظ افسانہ خواں اور داستان گو ہے۔ اس کے الفاظ بلند و پُر شکوہ ہیں لیکن معنی پست (اس میں کوئی معنوی بلندی نظر نہیں آتی) اس کی گفتگو خطیب اور دیلمی کے افکار سے آگے نہیں بڑھتی۔ وہ صحیح حدیث کے بجائے ضعیف و شاذ اور مرسل حدیث سے ہی سروکار رکھتا ہے۔ اس کتاب (قرآن) کا تقاضا ہے کہ تم اس کی تلاوت کرو اور ہر کام کی انجام دہی میں اسی کی طرف رجوع کرو۔)

رجعت الی القرآن کی اس دعوت کے باوجود اقبال زیادہ دنوں تک تصوف بالخصوص اس کے وجودی خیال کی مخالفت پر قائم نہ رہ سکے۔ اس کی ایک بڑی وجہ مولانا روم کی شخصیت ہے جن سے وہ غیر معمولی عقیدت رکھتے تھے جیسا کہ درج ذیل اشعار سے بالکل واضح ہے:

باز بر خوانم ز فیض پیر روم | دفتر سر بستہ اسرار علوم
جان او از شعلہ ہا سرمایہ دار | من فروغ یک نفس مثل شرار
پیر رومی خاک را اکسیر کرد | از غبارم جلوہ ہا تعمیر کرد
موجم و در بحر او منزل کنم | تا دُر تابندہ ئی حاصل کنم

(اسرار خودی)

(پیر روم کے فیض سے اسرار علوم کے سربستہ دفتر پھر سے پڑھتا ہوں.
ان کی جان سراپا شعلہ ہے اور میں شرارے کی مانند ہوں جس کی زندگی
بس ایک لمحے کے لیے ہے۔ پیر رومی نے خاک کو اکسیر بنایا اور میرے
غبار سے جلوے تعمیر کیے۔ میں ایک موج کی طرح ان کے سمندر میں قیام
کرتا ہوں تاکہ کوئی تابندہ موتی حاصل کروں۔)

نغمہ گر معنی ندارد مردہ ایست — سوز او از آتش افسردہ ایست
راز معنی مرشد رومی کشود — فکر من بر آستانش در سجود

(زبورِ عجم 'بندگی نامہ')

(نغمہ اگر بے معنی ہے تو وہ بے روح ہے۔ وہ گویا بجھی ہوئی آگ کا سوز ہے.
معنی کے بھید فی الحقیقت مرشد رومی نے کھولے ہیں۔ میری (جبین) فکر
ان کے آستاں پر خم ہے)

پیر رومی مرشدِ روشن ضمیر — کاروانِ عشق و مستی را امیر
منزلش برتر ز ماہ و آفتاب — خیمہ را از کہکشاں سازد طناب
نور قرآن درمیان سینہ اش — جام جم شرمندہ از آئینہ اش

(پس چہ باید کرد ای اقوام شرق)

(روشن ضمیر مرشد یعنی پیر رومی کاروان عشق کے امیر ہیں۔ ان کی منزل
چاند اور سورج سے بھی برتر ہے۔ وہ کہکشاں کے خیمے سے اپنی طناب
بناتے ہیں۔ ان کے سینے کے اندر قرآن کا نور جلوہ فگن ہے۔ ان کے آئینے
کے سامنے جام جم بھی شرمندہ ہے۔)

مولانا روم شدت کے ساتھ وحدۃ الوجود کے قائل تھے۔ انھوں نے اپنی مثنوی میں
ی خیال کو متعدد مقامات پر مختلف پیرایوں میں بیان کیا ہے:

بحر واحد اینست جفت و زوج نیست — گوہر و ماہیش غیر موج نیست
اے محال و اے محال اشراک او — دور ازاں دریا و موج پاک او

نیست اندر بحر شرک و پیچ پیچ　　لیک با احول چہ گویم ہیچ ہیچ

(وہ) بحر واحد ہے، طاق وجفت نہیں ہے اور اس کے موتی اور مچھلی موج سے الگ نہیں ہیں۔ (اے مخاطب) محال ہے، ہاں (اے مخاطب) محال ہے (کسی کو) اس کا شریک بنانا۔ یہ بعید ہے اس دریا اور اس کی موج سے۔ دریا میں تو شرک اور ایچ پیچ نہیں ہے لیکن میں بھینگے کو کیا کہوں۔ کچھ بھی نہیں (کہہ سکتا) کچھ بھی (نہیں کہہ سکتا)

رنگ آہن محو رنگ آتش است　　ز آتشے می لافد و خامش وش است

چوں بہ سرخی گشت ہمچو زر کان　　پس انا النار ست لافش بے زبان

شد ز رنگ و طبع آتش محتشم　　گوید او من آتشم من آتشم

(مثنوی معنوی، ج ۵، دفتر ششم، ص ۱۱۵)

(لوہے کا رنگ آگ کے رنگ میں محو ہے۔ آگ کے سبب وہ فخر و غرور کرتا ہے گو کہ بظاہر خاموش ہے۔ جب وہ زر کان کی طرح سرخ ہوجاتا ہے تو زبان نہ رکھتے ہوئے بھی "انا النار" کی پُرغرور صدا اس سے نکلتی ہے۔ اور جب آگ کے رنگ وخاصیت کے زیرِ اثر وہ صاحبِ شان و شوکت بن جاتا ہے تو اس وقت وہ کہہ اٹھتا ہے کہ میں آگ ہوں، میں آگ ہوں۔")

خود علامہ اقبال نے جاوید نامہ میں "جہان دوست" کا یہ سوال

عالم از رنگ است و بی رنگی است حق
چیست عالم؟ چیست آدم؟ چیست حق

(عالم کا تعلق رنگ سے ہے اور حق بے رنگ ہے۔ عالم، آدم اور حق کیا ہیں؟)

نقل کرنے کے بعد مولانا روم کا جواب ان لفظوں میں نقل کیا ہے:

آدمی شمشیر و حق شمشیر زن　　عالم این شمشیر را سنگ فسن

شرق حق را دید و عالم را ندید — غرب در عالم خزید از حق رمید
چشم بر حق باز کردن بندگی است — خویش را بی پردہ دیدن زندگی است
بندہ چوں از زندگی گیرد برات — ہم خدا آں بندہ را گوید صلوٰت

(آدمی تلوار اور حق تلوار چلانے والا ہے ، اور عالم اس تلوار کے لیے سان کا پتھر ہے۔ مشرق نے حق کو دیکھا ، عالم کو نہ دیکھا ، اور مغرب نے عالم کو اس کی تہ میں اتر کر دیکھا اور پھر بھی حق سے راہِ فرار اختیار کیا۔ حق کی معرفت ہی بندگی ہے ، اور زندگی دراصل خود کو بے نقاب دیکھنا ہے ۔ بندہ جب زندگی سے برات اختیار کرتا ہے تو خدا بھی اس پر دعائے رحمت بھیجتا ہے ۔)

وجودی فکر کی طرف اقبال کے ذہنی میلان کی دوسری اہم وجہ مغربی فلسفے سے ان کی گہری فکری وابستگی تھی ۔ قرآن مجید میں تخلیق عالم اور خالق و مخلوق کے درمیان جس نوع کے تعلق کی نشان دہی کی گئی ہے اس میں اقبال کے فلسفہ پرست دماغ کی تشفی کا سامان نہ تھا کیوں کہ وہ تخلیق کی ایک سادہ تعبیر ہے گو حقیقت پر مبنی ہے ۔ فلسفے کی تثلیث مقدس یعنی فطرت ، خدا اور انسان کے تعلق کے بارے میں وجودی نظریہ (وحدۃ الوجود) ان کو زیادہ جامع اور دلکش نظر آیا اس لیے انھوں نے تخلیق عالم کی باطنی تعبیر کو ترجیح دی ۔ یہ باطنی تعبیر انائے ذاتی اور انائے مطلق کا فلسفہ ہے ۔ وجودی فکر کی طرف اقبال کی اس ذہنی رجعت کے شواہد ان کی نظم و نثر دونوں میں بکثرت موجود ہیں ۔ پہلے ہم ان کے فارسی اور اردو کلام سے اس کی مثالیں پیش کرتے ہیں :

کرا جوئی ، چرا در پیچ و تابی — کہ او پیداست تو زیر نقابی
تلاش او کنی جز خود نہ بینی — تلاش خود کنی جز او نیابی

(پیام مشرق)

(کس کو ڈھونڈتے ہو! کیوں مضطرب ہو؟ وہ تو ظاہر ہے تم خود پوشیدہ ہو ۔ اگر تم اس کو ڈھونڈو تو خود اپنے ہی کو دیکھو گے اور خود کو تلاش کرو تو

اس کے سوا تم کو کوئی اور نہ ملے گا۔)

من از بود و نبود خود خموشم　　اگر گویم کہ ہستم خود پرستم
ولیکن این نوای سادہ ی کیست　　کسی در سینہ ی گوید کہ ہستم

(پیام مشرق)

(میں اپنے وجود و عدم کے بارے میں بالکل خاموش ہوں۔ اگر کہوں کہ موجود ہوں تو یہ خود پرستی ہوگی لیکن یہ سادہ نوا کس کی ہے، وہ کون ہے جو سینے کے اندر سے بولتا ہے کہ میں موجود ہوں؟"

آسودہ و سیارم این طرفہ تماشا بین　　در بادہ ی امروزم، کیفیت فردا بین
پنہاں بہ ضمیر من، صد عالم رعنا بین　　صد کوکب غلطاں بین، صد گنبد خضرا بین
من کسوت انسانم، پیراہن یزدانم

تقدیر فسون من، تدبیر فسون تو　　تو عاشق لیلائی، من دشت جنون تو
چوں روح رواں پاکم، از چند و چگون تو　　تو راز درون من، من راز درون تو
از جان تو پیدایم، در جان تو پنہانم

(افکار، پیام مشرق)

(یہ طرفہ تماشا دیکھو کہ میں آسودہ خاطر ہوں اور گل گشت کرتا ہوں۔ میری شراب امروز میں فردا کے احوال دیکھو۔ میرے (نہاں خانہ) ضمیر میں پوشیدہ سیکڑوں حسین عالم، سیکڑوں پیچ و تاب کھاتے ستارے اور سیکڑوں گنبد خضرا دیکھو۔ میں انسان کی پوشش اور یزداں کا پیراہن ہوں۔

تقدیر میرا فسوں ہے اور تدبیر تیرا فسوں ہے۔ تو کسی لیلیٰ کا عاشق ہے اور میں تیرا دشت جنوں ہوں۔ میں روح رواں کی طرح پاک ہوں اور تیری ہی خاصیت رکھتا ہوں۔ تو میرا راز دروں اور میں تیرا راز دروں ہوں۔ میں تیری جان سے پیدا ہوا اور تیری ہی جان میں پنہاں ہوں۔)

ما از خدای گم شدہ ایم او بجستجوست　　چوں ما نیاز مند و گرفتار آرزوست

گاہے بہ برگ لالہ نویسد پیام خویش
گاہی درون سینۂ مرغان بہ ھایہوست

ہنگامہ بست از پی دیدار خاکئ
نظارہ را بہانہ تماشای رنگ و بوست

در خاکدان ما گہر زندگی گم است
این گوہری کہ گم شدہ ائیم یا کہ اوست؟

(زبور عجم)

(ہم خدا سے دور اور گم کردہ ہیں اور وہ ہماری جستجو میں ہے۔ وہ بھی ہماری طرح نیازمند اور گرفتار آرزو ہے۔ وہ کبھی برگِ لالہ پر اپنا پیام لکھتا ہے اور کبھی مرغانِ خوش نوا کے سینے میں ہاو ہو کی صورت میں خود کو ظاہر کرتا ہے۔ محض آدمِ خاکی کے دیدار کے لیے اس نے یہ ہنگامۂ (عالم) بپا کیا ہے۔ یہ تماشائے رنگ و بو دیدار کا ایک بہانہ ہے۔ ہماری دنیا میں گہرِ زندگی کھو گیا ہے۔ یہ گوہرِ گمشدہ ہم ہیں یا وہ۔)

گفت تن؟ گفتم کہ زاد از گرد رہ
گفت جان؟ گفتم کہ رمز لا الٰہ

گفت آدم؟ گفتم از اسرار اوست
گفت عالم؟ گفتم او خود روبروست

(جاوید نامہ)

(اس نے کہا تن؟ میں نے کہا: توشۂ گردِ راہ ہے۔ اس نے کہا جان؟ میں نے کہا: لا الٰہ کا ایک رمز ہے۔ اس نے کہا: آدم؟ میں نے کہا: وہ اس کے بھیدوں میں سے ایک بھید ہے۔ اس نے کہا: عالم؟ میں نے کہا: وہ خود سامنے ہے (یعنی عالم کی صورت میں جلوہ گر ہے۔)

حق ہویدا با ہمہ اسرار خویش
با نگاہ من کند دیدار خویش

دیدنش افزودن بے کاستن
دیدنش از قبر تن برخاستن

عبد و مولا در کمین یک دگر
ہر دو بی تاب اند از ذوق نظر

(جاوید نامہ)

(حق اپنے تمام اسرار کے ساتھ نمایاں ہے۔ وہ میری نگاہ سے اپنا دیدار کرتا ہے۔ اس کے دیکھنے میں (قلب و روح کی) بے نہایت بالیدگی ہے اس

کے دیدار کا مطلب قبرِ تن سے باہر آجانا ہے۔ بندہ اور مولا ایک دوسرے کی گھات میں ہیں۔ دونوں ذوقِ نظر سے بے تاب ہیں (کہ کب باہم ملیں۔)

نہ با ملا نہ با صوفی نشینم — تو میدانی کہ من آنم نہ اینم
نویس، اللہ بر لوحِ دلِ من — کہ ہم خود را ہم او را فاش بینم

(ارمغانِ حجاز)

(میں نہ ملّا کے ساتھ بیٹھتا ہوں اور نہ صوفی کے ساتھ۔ تو جانتا ہے کہ میں نہ وہ ہوں اور نہ یہ ہوں (یعنی نہ ملّا ہوں اور نہ صوفی) میرے دل کی لوح پر اللہ لکھ دو کہ میں خود کو اور اس کو بالکل عیاں دیکھوں۔)

خودی را از وجودِ حق وجودی — خودی را از نمودِ حق نمودی
نمی دانم کہ این تابندہ گوہر — کجا بودی اگر دریا نبودی

(ارمغانِ حجاز)

(وجودِ حق سے خودی کا وجود ہے، اور حق کے ظہور سے خودی کا ظہور ہے مجھے نہیں معلوم کہ اگر دریا نہ ہوتا تو یہ تابندہ موتی کہاں ہوتا؟)

جہانِ دل جہانِ رنگ و بو نیست — درو پست و بلند و کاخ و کو نیست
زمین و آسمان و چارسو نیست — درین عالم بجز اللہ ہو نیست

(ارمغانِ حجاز)

(دل کی دنیا، عالمِ رنگ و بو سے مختلف ہے۔ اس میں کہیں پست و بلند اور کاخ و کو نہیں، اس میں زمین اور آسمان اور چارسو نہیں۔ اس عالم میں اللہ کے سوا اور کوئی وجود نہیں ہے۔)

وہ میرا رونقِ محفل کہاں ہے — مری بجلی مرا حاصل کہاں ہے
مقام اس کا ہے دل کی خلوتوں میں — خدا جانے مقامِ دل کہاں ہے

(بالِ جبریل)

طلسم بود و عدم جس کا نام ہے آدم
خدا کا راز ہے قادر نہیں ہے جس پہ سخن
زمانہ صبح ازل سے رہا ہے محو سفر
مگر یہ اس کی تنک دو سے ہو سکا نہ کہن
اگر نہ ہو تجھے اُلجھن تو کھول کر کہہ دوں
وجود حضرت انساں نہ روح ہے نہ بدن
(ضرب کلیم)

کہا تصویر نے تصویر گر سے — نمائش ہے مری تیرے ہنر سے
ولیکن کس قدر نا منصفی ہے — کہ تو پوشیدہ ہو میری نظر سے

مصور

تو ہے میرے کمالات ہنر سے — نہ ہو نومید اپنے نقش گر سے
مرے دیدار کی ہے اک یہی شرط — کہ تو پنہاں نہ ہو اپنی نظر سے
(ارمغان حجاز، اُردو)

مذکورہ اشعار سے بالکل ثابت ہوگیا کہ اقبال نہ صرف دوبارہ وجودی فکر کی طرف مائل ہوئے بلکہ یہی ایک خیال ان کی شاعری کی روح رواں بن گیا اور مختلف الفاظ و تعبیرات کی صورت میں ظاہر ہوا۔ متذکرہ بالا اشعار سے صاف ظاہر ہے کہ اقبال کی نظر میں انسان اور خدا میں کوئی جوہری فرق نہیں، ایک ظاہر ہے دوسرا باطن۔ خدا کی تلاش انسان کی تلاش ہے اور انسان کی تلاش خدا کی تلاش کے ہم معنی ہے۔ انسان اور خدا میں اگر کوئی فرق ہے تو یہ کہ ایک جزو ہے دوسرا کُل، ایک گوہر ہے دوسرا دریا۔ ایک اگر بدن ہے تو دوسرا اس کا پیرہن۔ یہاں تک کہ اقبال خدا کو ماورائے کائنات نہیں سمجھتے تھے، وہ اسی کائنات کے اندر سرایت کیے ہوئے ہے دوسرے لفظوں میں عالم ہی خدا ہے (گفت عالم؟ گفتم او خود روبرو است۔ جاوید نامہ) جیسا کہ وجودیوں اور دہریوں کا عقیدہ ہے۔

وجودی فکر نے اقبال کے ذہن و فکر پر اس قدر غلبہ حاصل کر لیا تھا کہ اس کے اثرات سے ان کا فلسفۂ خودی بھی محفوظ نہ رہا۔ ابتدا میں اقبال نے خودی کا جو تصور دیا اس کا تعلق نفس انسان کی پوشیدہ قوتوں سے تھا۔ ایک خط میں انھوں نے خودی کے اس مفہوم کی وضاحت ان لفظوں میں کی ہے:

"دین اسلام نفس انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا بلکہ ان کے عمل کے لیے حدود متعین کرتا ہے۔ ان حدود کے معین کرنے کا نام اصطلاح اسلام میں شریعت یا قانون الٰہی ہے۔ خودی خواہ مسولینی کی ہو یا ہٹلر کی قانون الٰہی کی پابند ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہے۔"[۱۴۱]

"اسرار خودی" میں اقبال نے خودی کے اسی مفہوم یعنی خودی بمعنی نفسی قوت کو پیش کیا ہے۔ زمین کی خودی چاند کی خودی سے زیادہ طاقت ور ہے اس لیے چاند زمین کے گرد طواف کرتا ہے۔ اسی طرح سورج کی اندرونی قوت (خودی) زمین سے زیادہ ہے اس لیے زمین سورج کے گرد برابر گردش کرتی ہے۔ چنار کا درخت اسی زور خودی سے فضائے بسیط میں لہراتا اور کہسار کی عظمت بڑھاتا ہے:

چون حیاتِ عالم از زور خودی است	پس بقدر استواری زندگی است
بادہ از ضعف خودی بی پیکر است	پیکرش منت پذیر ساغر است
چون زمین بر هستی خود محکم است	ماہ پابند طواف پیہم است
هستی مہر از زمین محکم تر است	پس زمین مسحور چشم خاور است
جنبش از تمکین، بر شان چنار	مایہ دار از سطوت او کوھسار
تار و پود کسوت او آتش است	اصل او یک دانہ ی گردن کش است
چون خودی آرد بہم نیروی زیست	می کشاید قلزمی از جوی زیست

(اسرار خودی)

(جب اپنی حقیقت ہے کہ عالم کا وجود خودی کی طاقت سے ہے تو اس

سے صاف ظاہر ہے کہ زندگی نام ہے استواری اور استحکام کا۔ شراب کو دیکھو کہ وہ ضعف خودی کی وجہ سے بے پیکر ہے۔ اس کا وجود ساغر کا مرہون منت ہے۔ چونکہ زمین کا وجود اپنی جگہ محکم ہے اس لیے چاند اس کے گرد مسلسل گردش کے لیے مجبور ہے۔ سورج کا وجود زمین کے وجود سے محکم تر ہے اس لیے زمین چشم خاور سے مسحور ہے (یعنی اس کی مطیع ہے) چنار کے درخت کی شان دیکھو کہ آنکھ اس کو دیکھ کر حیرت کرتی ہے۔ کوہسار اس کی سطوت سے ذی آن اور مایہ دار ہے۔ اس کے لباس کے تار و پود سے آگ کا وجود ہے۔ اس کی اصل ایک دانہ ہے جو مغرور ہے۔ جب خودی زندگی کی قوت کو مجتمع کرتی ہے تو جوئے حیات کو ایک قلزم میں تبدیل کردیتی ہے۔"

اشعار ذیل بھی قابلِ ملاحظہ ہیں :

غافل از حفظ خودی یک دم مشو	ریزہ ی الماس شو شبنم مشو
پختہ فطرت صورت کہسار باش	حامل صد ابر دریا بار باش
خویش را دریاب از ایجاب خویش	سیم شو از بستن سیماب خویش

(اسرار خودی)

(اپنی خودی کی حفاظت سے ہرگز غافل نہ ہو۔ ہیرے کا ٹکڑا بنو، شبنم نہ بنو۔ پہاڑ کی طرح پختہ فطرت اور ابر دریا بار کی مانند بنو۔ ایجاب ذات سے خود کو دریافت کرو، اور اپنے سیماب (وجود) کی بندش سے سونا بنو۔)

یہی وجہ ہے کہ اقبال کے یہاں زندگی کا مفہوم طاقت وقوت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ صلابت میں آبروئے زندگی ہے اور ناتوانی کا مطلب ناپختگی :

زندگانی قوت پیدا استی	اصل او از ذوق استیلاستی
عفو بے جا سردی خون حیات	سکتہ ئی در بیت موزون حیات
ہر کہ در قعر مذلت ماندہ است	ناتوانی را قناعت خواندہ است

زندگی کشت است و حاصل قوت است — شرح رمز حق و باطل قوت است
مدعی گر مایه دار از قوت است — دعوی او بی نیاز از حجت است
باطل از قوت پذیرد شان حق — خویش را حق داند از بطلان حق
خوار گشتی از وجود خام خویش — سوختی از نرمی اندام خویش
فارغ از خوف و غم و وسواس باش — پخته مثل سنگ شو، الماس باش
می شود از وی دو عالم مستنیر — هر که باشد سخت کوش و سخت گیر
مشت خاکی اصل سنگ اسود است — کو سر از جیب حرم بیرون زد است
رتبه اش از طور بالاتر شد است — بوسه گاه اسود و احمر شد است
در صلابت آبروی زندگی است — ناتوانی ناکسی ناپختگی است

(اسرار خودی)

(زندگی اظہار قوت کا نام ہے اور اس کی اصل غلبہ و استیلا کا ذوق ہے بیجا عفو و درگذر کا مطلب یہ ہے کہ خون زندگی سرد ہے۔ حیات کے موزوں شعر میں یہ گویا سکتے کی مانند ہے۔ جو شخص رسوائی کے کھڈ میں جا گرتا ہے وہ ہمیشہ ناتوانی کو قناعت سے تعبیر کرتا ہے۔ زندگی ایک کھیتی ہے اور اس کا حاصل قوت ہے۔ حق و باطل دونوں ہی قوت ہیں۔ مدعی کے اندر اگر طاقت ہے تو اس کا دعویٰ دلیل و حجت کا محتاج نہیں ہوتا۔ باطل جب طاقت حاصل کر لیتا ہے تو وہ بھی حق کی طرح باعظمت بن جاتا ہے اور اسی بنا پر وہ خود کو حق اور حق کو باطل جانتا ہے۔ اگر تمھارا وجود خام ہے تو ذلت و رسوائی تمھارا مقدر ہے اور اپنی نازک اندامی کی وجہ سے تم ہمیشہ کڑھتے رہوگے۔ خوف و غم اور فکر سے آزاد ہو جاؤ۔ پتھر اور ہیرے کی طرح سخت بنو۔ جو شخص سخت کوش اور سخت گیر ہے۔ اس کی ذات سے دونوں عالم کو روشنی ملتی ہے۔ سنگ اسود کو دیکھو کہ اس کی اصل ایک مشت خاک ہے مگر شان دیکھو کہ اس کا سر حرم کی دیوار سے باہر نکلا ہوا ہے۔ اس کا رتبہ

طور سے بھی بلند ہے۔ ہر مسلم خواہ وہ گورا ہو یا کالا اس کو بوسہ دیتا ہے۔
حقیقت یہ ہے کہ صلابت میں آبروئے زندگی ہے اور ناتوانی کے معنی نالائقی
اور ناپختگی کے ہیں۔)

ابتدا میں اقبال نے تصوّف کی مخالفت اسی بنا پر کی تھی کہ وہ ناتوانی، کاہلی و درماندگی، نفیِ خودی اور کشاکشِ حیات سے فرار سکھاتا ہے، دوسرے لفظوں میں وہ "دینِ گوسفندی" کی تعلیم دیتا ہے۔ اسرارِ خودی میں ایک خوبصورت تمثیل کے پیرائے میں فرمایا ہے:

ہر کہ باشد تند و زور آور شقی است ۔۔۔ زندگی مستحکم از نفیِ خودی است
زندگی را می کند ناپایدار ۔۔۔ جبر و قہر و انتقام و اقتدار
غافل از خود شو اگر فرزانۂ ۔۔۔ گر ز خود غافل نۂ دیوانۂ
چشم بند و گوش بند و لب بہ بند ۔۔۔ تا رسد فکر تو بر چرخ بلند
این علف زار جہاں ہیچ است ہیچ ۔۔۔ تو برین موہوم ای نادان مپیچ
خیل شیر از سخت کوشی خستہ بود ۔۔۔ دل بذوقِ تن پرستی بستہ بود
آمدش این پندِ خواب آور پسند ۔۔۔ خورد از خامی فسونِ گوسفند
آنکہ کردی گوسفنداں را شکار ۔۔۔ کرد دینِ گوسفندی اختیار

(جو شخص طاقت ور اور قوی ہے وہ یقیناً سنگ دل ہے۔ زندگی نفیِ خودی سے مستحکم ہوتی ہے۔ جبر و قہر، انتقام اور اقتدار زندگی کی بنیاد کو کمزور کرتے ہیں۔ اگر تم عقلمند ہو تو خود فراموشی اختیار کرو۔ اگر تم نے ایسا نہ کیا تو پھر دیوانے ہو۔ آنکھ، کان، ہونٹ سب کو بند رکھو تاکہ تمھاری فکر چرخ بلند کی سیر کرے۔ یہ دنیائے آب و گل ہیچ و کم مایہ ہے۔ تم اس ناچیز اور موہوم شے سے دل نہ لگاؤ۔ شیر سخت کوشی سے تھک چکا تھا اور اس کا دل تن پرستی کی طرف مائل تھا اس لیے یہ خواب آور نصیحت اس کے دل کو بہت بھلی لگی اور محض بودے پن کی وجہ سے بھیڑ کے

دامِ فریب میں آگیا۔ جو کبھی بھیڑوں کا شکار کرتا تھا اس نے اب طریق
گوسفندی اختیار کرلیا۔)

لیکن مقامِ حیرت ہے کہ آگے چل کر خود اقبال اسی "دینِ گوسفندی" میں داخل
ہو گئے اور خودی کا مفہوم بھی تبدیل ہوگیا یعنی اب وہ خودی بمعنی خدا ہوگیا۔ کلامِ اقبال سے
اس کی متعدد مثالیں ہم نقل کرچکے ہیں۔ خودی کا یہ بدلا ہوا مفہوم ان کی جس شعری تالیف
میں سب سے زیادہ نمایاں ہوکر سامنے آیا وہ "گلشن رازِ جدید" ہے۔ یہ سوال و جواب کی شکل میں
ہے اور سعدالدین محمود شبستری کے "گلشن راز" کے جواب میں ہے۔ اس کا چوتھا سوال ہے:

قدیم و محدث از ہم چوں جدا شد | کہ این عالم شد آن دیگر خدا شد
اگر معروف و عارف ذات پاک است | چہ سودا در سرِ این مشت خاک است

(قدیم اور محدث جب ایک دوسرے سے جدا ہو گئے تو ایک عالم کہلایا
اور دوسرا خدا۔ اگر معروف اور عارف دونوں ایک ہی ہیں یعنی خدا، تو
پھر انسان کے سر میں کس کا سودا ہے (اور یہ کیسا ہنگامہ ہے؟)

یعنی اگر قدیم و حادث جدا جدا ہیں تو پھر عالم اور خدا میں نوعیت ربط کیا ہے۔
اور اگر فاطر و مفطور یا عارف و معروف ایک ہیں تو پھر ہنگامۂ عالم کیا ہے اور انسان کس کی
طلب میں دیوانہ ہے، بقول غالب:

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود
پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے؟

اقبال نے مذکورہ سوال کا جو جواب دیا ہے وہ ملاحظہ ہو:

خودی را زندگی ایجاد غیر است | فراق عارف و معروف خیر است
قدیم و محدث ما از شمار است | شمار ما طلسم روزگار است
از و خود را بریدن فطرت ما است | تپیدن نارسیدن فطرت ما است
نہ مارا در فراق او عیاری | نہ او را بے وصال ما قراری
نہ او بے ما، نہ ما بے او چہ حال است | فراق ما فراق اندر وصال است

جدائی عشق را آئینہ دار است — جدائی عاشقان را سازگار است
من و او چیست؟ اسرار الٰہی است — من و او بر دوام ما گواہی است
بخلوت ہم بجلوت نور ذات است — میان انجمن بودن حیات است
بہ بزم ما تجلی ہاست بنگر — جہاں ناپید و او پیداست بنگر
در و دیوار و شہر و کاخ و کو نیست — کہ اینجا ہیچ کس جز ما و او نیست

(گلشن راز جدید)

(خودی کی نظر میں زندگی ایجاد غیر ہے۔ اور عارف و معروف کی جدائی ایک امر خیر ہے۔ جن کو ہم قدیم اور محدث کہتے ہیں ان کا قدم و حدوث ہمارے شمار کے لحاظ سے ہے اور ہمارا شمار بس ایک فریب روزگار ہے۔ اس لیے جدائی ہماری فطرت میں داخل ہے اور اضطراب و نارسائی بھی ہماری فطرت کا جزو ہے۔ نہ ہم کو اس کے فراق میں سکون ہے اور نہ اس کو ہمارے وصال کے بغیر قرار ہے۔ نہ وہ ہمارے بغیر اور نہ ہم اس کے بغیر رہ سکتے ہیں۔ یہ کیا ماجرا ہے؟ ہمارا فرق دراصل وصال ہے۔ جدائی عشق کی آئینہ دار ہے اور عاشقوں کے لیے فراق ہی موافق ہے۔ میں اور وہ کیا ہیں؟ اللہ کے اسرار ہیں۔ میں اور وہ دونوں ہماری حیات دوام پر گواہ ہیں۔ کیا خلوت اور کیا جلوت دونوں ہی ذات مطلق کے نور سے منور ہیں۔ اور انجمن کے درمیان رہنے میں زندگی ہے۔ دیکھو، ہماری بزم میں تجلی ہی تجلی ہے۔ دیکھو، صرف وہی ایک ذات ظاہر و عیاں ہے اور سارا عالم معدوم و ناپید۔ در و دیوار، شہر اور گلیاں اور بلند و بالا عمارتیں سب نیست ہیں۔ یہاں میرے اور اس کے سوا اور کوئی چیز موجود نہیں ہے۔)

اس جواب سے صاف ظاہر ہے کہ عارف و معروف کے درمیان جزو کل کا تعلق ایک عاشق ہے اور دوسرا معشوق اور دونوں ایک دوسرے کے قرب و اتصال کے لیے ہیں۔ اس کائنات میں خدا اور انسان کے علاوہ کوئی دوسرا وجود نہیں ہے، اور انسان

کیا وہ بھی خدا ہی کا ایک جزو ہے۔

"گلشن راز جدید" کے آٹھویں سوال کے جواب میں اقبال نے جُزو کل کے تعلق کو مزید واضح کیا ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ خودی عین خدا ہے، یہ کوئی وہم نہیں بلکہ عین حق ہے:

اگر گوئی کہ "من" وہم و گمان است
نمودش چون نمود این و آن ست
بگو با من کہ دارای گمان کیست
یکی در خود نگر آن بی نشان کیست؟
جہان پیدا و محتاجِ دلیلی
نمی آید بفکر جبرئیلی
خودی پنہان زحجت بی نیاز است
یکی اندیش و دریاب این چہ راز است
خودی را حق بدان باطل مپندار
خودی را کشت بی حاصل مپندار
خودی چون پختہ گردد لازوال است
فراق عاشقاں عین وصال است
وجود کوھسار و دشت و در ہیچ
جہاں فانی، خودی باقی، دگر ہیچ
(گلشن راز جدید)

(اگر تم کہو کہ "میں" محض وہم و گمان ہے اور اس کی نمود دوسری چیزوں کی نمود ہی کی طرح ہے تو مجھے بتاؤ کہ شک کرنے والا کون ہے؟ اپنے اندر جھانک کر دیکھو کہ یہ بے نشان وجود کس کا ہے؟ عالم ظاہر و موجود ہے لیکن (اثبات وجود کے لیے) محتاج دلیل ہے۔ اور یہ نکتہ جبرئیل کی

فکر سے بالاتر ہے۔ (اس کے بالمقابل) خودی ہے جو پوشیدہ ہے مگر
حجت و دلیل سے بے نیاز۔ تھوڑے سے غور و فکر سے تم اس کو پالو، یہ
کیا راز ہے؟ خودی کو حق جانو، اس کو باطل گمان نہ کرو۔ تم خودی کو ہرگز
کشت بے حاصل نہ سمجھو۔ خودی پختہ ہو کر لازوال بنتی ہے۔ عاشقوں کا فراق
عین وصال ہے۔ کوہسار اور دشت و در کا وجود بالکل ہیچ ہے۔ یہ جہان
فانی ہے اور بقا صرف خودی کو حاصل ہے۔ اس کے سوا ہر شے ہیچ و
فانی ہے۔)

گویا تحقیق خودی کا لازمی نتیجہ "انا الحق" ہے اور اسی کا نام عرفان نفس اور خدا
شناسی ہے۔ صوفیہ کا مشہور قول ہے: "من عرف نفسہ فقد عرف ربہ" (جس نے
اپنے نفس کو پہچان لیا اس نے گویا اپنے رب کو جان لیا) یہ اس لیے کہ نفس و رب میں
صرف ظاہری فرق ہے ورنہ باعتبار اصل دونوں ایک ہیں۔ اقبال بھی اس خیال کے
حامی ہیں:

جدا از غیر و ہم وابستۂ غیر
گم اندر خویش و ہم پیوستۂ غیر
بزندان است و آزاد است این چیست؟
کمند و صید و صیاد است این چیست
چراغی در میان سینۂ ای تست
چہ نور است این کہ در آئینہ تست
مشو غافل کہ تو اورا امینی
چہ نادانی کہ سوئے خود نہ بینی
(گلشن راز جدید)

(نفس (خودی) غیر سے جدا بھی ہے اور اس سے وابستہ بھی، اپنی
ذات میں گم بھی اور پیوستۂ غیر بھی۔ یہ قیدی بھی ہے اور آزاد بھی۔ یہ

کیا معاملہ ہے؟ یہ کمند بھی، صیاد بھی اور صید بھی، یہ کیا راز ہے؟
تمھارے سینے کے درمیان ایک چراغ روشن ہے، یہ کیسا نور ہے جو
تمھارے آئینے میں جلوہ فگن ہے؟ غافل نہ رہو کہ تم اس کے امین
اور رازدار ہو۔ یہ کیا نادانی ہے کہ تم اپنی طرف متوجہ نہیں ہوتے۔)

عرفان خودی کے لیے خلوت گزینی ضروری ہے۔ اس کے بغیر مقامات خودی کی سیر محال ہے۔ خدا کا دیدار اسی آئینے میں ممکن ہے اور یہی مقصود حیات اور کمال زندگی ہے۔ اقبال فرماتے ہیں:

کمال زندگی دیدار ذات است
طریقش رستن از بند جہات است
چناں باذات حق خلوت گزینی
ترا او بیند و اورا تو بینی
(گلشن راز جدید)

(ذات مطلق کا دیدار کمال زندگی ہے۔ اور اس کا طریقہ بند جہات سے
رستگاری ہے۔ ذات حق کے ساتھ تم اس طرح خلوت گزینی اختیار کرو
کہ تم کو وہ دیکھے اور تم اس کو دیکھو۔)

خودی کا یہی مفہوم ان کے آخری دور کی نثر بالخصوص خطبات مدراس میں جو انھوں نے ۱۹۲۸ء میں دیے، ملتا ہے۔ انھوں نے جس زاویۂ نگاہ سے اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید کی کوشش کی ہے اس پر کافی حد تک وجودی فکر حاوی ہے۔ مثلاً:

The concept of God and meaning of Prayer

کے عنوان سے ان کا جو خطبہ ہے اس میں ایک جگہ وہ لکھتے ہیں:

"یہ دنیا اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ اس شے کی میکانکی قوت سے
لے کر جسے ہم مادے کا ایٹم کہتے ہیں انسانی انا کے تصور کی بالکل آزادانہ حرکت
تک انائے اعظم کا خود کو ظاہر کرنا ہے۔ خدائی قوت (Divine Energy)

کا ہر ذرّہ چاہے اس کا وجود کتنا ہی حقیر ہو، ایک انا ہے لیکن اس انانیت کے ظہور کے درجے ہیں۔ وجود کے ارتقائی منازل میں یہ انانیت آہستہ آہستہ ترقی کرتی رہتی ہے یہاں تک کہ انسان میں پہنچ کر مکمل ہوجاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن انائے مطلق کو انسانی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب بتاتا ہے۔ موتیوں کی طرح ہم خدائی حیات کے مسلسل بہاؤ (Flow) میں ہمیشہ رہتے اور حرکت کرتے ہیں اور اپنی زندگی کو قائم رکھتے ہیں...

عالم جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، خدا کے حریف غیر کی حیثیت سے موجود نہیں ہے۔ عالم ایک آزاد غیر کی حیثیت سے جب ہی ظاہر ہو سکتا ہے جب ہم عمل تخلیق کو خدا کی تاریخ حیات میں ایک خاص واقعہ (Special Event) تسلیم کریں۔ ایک انائے محیط کے نظریے سے کوئی غیر (Other) نہیں ہے۔ اس میں تصور اور عمل، جاننے کا عمل اور تخلیقی عمل سب ایک حیثیت رکھتے ہیں۔)[۱۵]

تخلیق کائنات کی یہ ایک وجودی تشریح ہے۔ منصور حلّاج کے بارے میں اقبال کی رائے اس سے پہلے ہم نقل کر چکے ہیں جس میں انھوں نے صاف کہا ہے کہ ان کا قول "انا الحق" غلط تھا اور ان کو جو سزا ملی وہ بالکل صحیح تھی۔ لیکن بعد میں انھوں نے اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا اور انا الحق کی صریح لفظوں میں تائید کی:

دگر از شنکر و منصور کم گوئی — خدا را ھم براہ خویشتن جوی
بخود گم بہر تحقیق خودی شو — انا الحق گوی و صدیق خودی شو

(گلشن راز جدید)

(اب شنکر اور منصور کی بات کم کرو اور تم خود اپنے اندر خدا کو تلاش کرو اور اپنے وجود کے اندر اتر کر خودی کی حقیقت معلوم کرو، انا الحق کی صدا بلند کرو اور خودی کے صدیق کہلاؤ۔)

ارمغان حجاز میں "انا الحق" کے عنوان سے یہ اشعار موجود ہیں :

انا الحق جز مقام کبریا نیست   سزای او چلیپا هست یا نیست
اگر فردی بگوید سرزنش به   اگر قومی بگوید ناروا نیست

(انا الحق کا مقام، مقام کبریا ہے۔ اس کی سزا صلیب ہے یا نہیں؟ اگر یہ کلمہ کسی فرد کی زبان سے صادر ہو تو قابل سزا اور اگر بہت سارے لوگ یہی صدا بلند کریں تو یہ ناروا نہیں ہے۔)

به آں ملت انا الحق سازگار است   که از خونش نم هر شاخسار است
نهاں اندر جمالی او جمالی   که او را نه سپهر آئینه دار است

(جس قوم کے خون سے ہر شاخسار نم ہو اس کے حق میں کلمۂ انا الحق مناسب ہے۔ اس کے جمال کے اندر ایک اور جمال پوشیدہ ہے اور نو آسمان اس کے خدمت گار ہیں۔)

وجودش شعله از سوز درون است   چو خس او را جهان چند و چون است
کند شرح انا الحق همت او   پی هر کن که می گوید یکون است

(اس کا وجود سوز دروں سے مثل شعلہ کے ہے اور اس کی نظر میں یہ جہانِ کیف وکم مثل خس کے ہے۔ اس کی جرات انا الحق کی شرح کرتی ہے۔ اس کی ہر صدائے "کُن" کے پیچھے "یکون" لگا ہوا ہے۔)

بجام نو کهن می از سبو ریز   فروغ خویش را بر کاخ و کو ریز
اگر خواهی ثمر از شاخ منصور   به دل لا غالب الا الله فرو ریز

(سبو کی شراب کہنہ کو جام نو میں انڈیلو اور اپنے وجود کے نور سے ہر کاخ وکو کو فروزاں کرو۔ اگر تم شاخ منصور سے پھل کے خواہاں ہو تو دل پر "لا غالب الا اللہ" کو نقش کرو۔)

اقبال نے "خطبات" میں بھی منصور کے روحانی تجربات اور ان کے قول "انا الحق" کی تائید و تصویب کی ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں :

"یہ دراصل مذہبی تصوّف (Devotional Sufism) ہے جس نے باطنی تجربات (Inner Experiences) کی وحدت کے مفہوم کو سمجھنے کی کوشش کی ہے اور جو قرآن مجید کے بیان کے مطابق علم کے تین ذرائع میں سے ایک ہے۔ دوسرے دو ذریعے تاریخ اور علم فطرت ہیں۔ اسلام کے اندر اس روحانی تجربے کا منتہائے کمال منصور حلاّج کے مشہور الفاظ ہیں یعنی انا الحق (I am the creative truth)"[۱۹]

اسی مضمون میں آگے چل کر مزید لکھتے ہیں :

"اسلام کے مذہبی تجربات کی تاریخ دراصل ارشاد نبوی کے مطابق نام ہے انسان کے اندر خدائی اوصاف (Divine attributes) کی تخلیق کا۔ اس تجربے نے مختلف اقوال کا قالب اختیار کیا ہے مثلاً منصور حلاج کا یہ قول کہ "میں حق ہوں" (انا الحق)"[۲۰]

حالانکہ منصور کے قول کا اسلام کے مذہبی تجربات سے دور کا بھی کوئی تعلق نہیں ہے۔ تاریخی طور پر یہ بات ثابت ہے کہ منصور کا قول "انا الحق" ویدانت سے ماخوذ ہے۔ خود علامہ اقبال نے "فلسفۂ عجم" میں لکھا ہے کہ "ہندو زائرین نے جو ان بدھ مندروں کو جایا کرتے تھے جو اس وقت "باکو" میں موجود تھے، منصور کو بالکل وحدت الوجودی بنا دیا اور ایک سچے ہندو کی طرح وہ انا الحق (اہم برھما آسمی) چلا اٹھا"[۲۱]

اقبال کے ذہن و دماغ پر ویدی تصور اس حد تک مستولی ہو گیا تھا کہ انھوں نے قرآن مجید کا مطالعہ بھی اسی زاویۂ نگاہ سے کیا۔ اور اسی لیے بعد کی تحریروں میں اقبال کا رویہ خاصا بدلا ہوا دکھائی دیتا ہے۔

خطبات میں اس نوع کی مثالیں کثرت سے موجود ہیں۔ ابھی ہم نے اوپر خطبات سے جو پہلا اقتباس نقل کیا ہے اس میں انھوں نے قرآن کی آیت : نحن اقرب الیہ من حبل الورید، (سورہ ق - ۱۶) سے یہ مراد لیا کہ ذات مطلق (خدا) انسانی

شہ رگ سے قریب ہے حالانکہ اس سے معیت علمیہ مراد ہے اور یہ نظم کلام سے بالکل واضح ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے وسیع علم سے ہر چیز کی خبر رکھتا ہے۔ انّ اللہ قد احاط بکل شیٔ علما (سورہ طلاق - ۱۲)

اسی طرح قرآن مجید کی آیت: اللہ نور السموٰت والارض (سورہ نور - ۲۵) کا مطلب بھی اقبال نے وجودی فکر کی روشنی میں اخذ کیا اور خطبات میں اسی رُخ سے آیت کا مفہوم متعین کیا ہے۔ ایک شعر میں بھی یہی خیال راہ پا گیا ہے:

مجو مطلق درایں دیر مکافات
کہ مطلق نیست جز نور السموٰت (گلشن راز جدید)

(اس عالم مکافات میں ذات مطلق کو نہ ڈھونڈو کہ مطلق "نور السموٰت" کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔)

اکثر صوفیاء نے مذکورہ آیت سے وحدۃ الوجود کے نظریے کا اثبات کیا ہے اور اس کو ایک دلیل قاطع کی حیثیت دی ہے۔ بہت سے علماء ظاہر کو بھی ظواہر الفاظ سے دھوکا ہوا ہے۔ صوفیاء نے آیت کی تشریح میں لکھا ہے کہ نور سے مراد ظہور ہے اور ظہور کا مطلب وجود ہے یعنی خدا ہی آسمانوں اور زمین کا وجود حقیقی ہے اور یہ فاسد تاویل ہے۔ یہاں آیت پر تفصیلی گفتگو کا موقع نہیں لیکن اس قدر وضاحت کر دوں کہ آیت میں نور سے مراد ہدایت (Guidance) ہے اور یہ نظائر قرآن سے ثابت ہے۔ یہی نور یعنی ہدایت ہے جو پوری کائنات خلقت میں جاری و ساری ہے اور اسی کی وجہ سے وہ ایک متعین راہ پر گامزن ہے۔ یہ گویا تکوینی ہدایت ہے اور عالم تشریعی میں اس ہدایت کا نام قرآن مجید ہے۔ اگر نور سے ہدایت مراد نہ لیں تو نظم کلام درہم برہم ہوجاتا ہے۔ اگر آیت میں نور سے مراد وجود مطلق یا انائے مطلق ہے تو پھر "یھدی اللہ لنورہٖ من یشآء" کے کیا معنی ہوں گے؟ کون کہہ سکتا ہے کہ "لنورہٖ" میں نور کا مدلول اللہ ہے۔ اس صورت میں تو معنی ہی مختل ہوجاتا ہے۔ کیا خدا خود کو راہ ہدایت دکھاتا ہے۔ اگر صوفیاء اور خود علامہ

اقبال نے "مثل نورہٖ کی نحوی ترکیب پر مزید غور کر لیا ہوتا تو اس نتیجے تک غالباً نہ پہنچے۔ جب ہم کہتے ہیں "یہ ہماری کتاب ہے" تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ "ہم" اور "کتاب" دو چیزیں ہیں۔ یہ نہیں کہ جو "ہم" ہیں وہی "کتاب" ہے۔ کتاب کی نسبت ہماری طرف ہے اس سے "کتاب" اور "ہم" کے درمیان تعلق تو ظاہر ہوتا ہے لیکن دونوں میں معنوی وحدت نہیں ہے۔ اسی طرح "مثل نورہ" کی نحوی ترکیب سے واضح ہے کہ نور ایک الگ چیز ہے اور ضمیر مجرور "ہ" کا مرجع کوئی اور ہے۔ یقیناً "ہدایت" اس کی ایک تجلی ہے لیکن انسانی عقل کے لیے اس تجلی اور اس کے مصدر دونوں کا ادراک ممکن نہیں ہے۔[۲۲]

مسلمانوں کا، صوفیاء کے علاوہ، یہ متفق علیہ عقیدہ ہے کہ اس دنیا میں اللہ کی ذات کا دیدار ممکن نہیں ہے۔ قصۂ موسیٰ (ربّ ارنی) اس کی ایک بڑی دلیل ہے۔ لیکن آخرت میں نیکوکار مومن اللہ کے دیدار سے شادکام ہوں گے۔ لیکن صوفیاء اس دنیا میں بھی خدا کے دیدار کے قائل ہیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ جو شخص اس دنیا میں خدا کے دیدار سے محروم رہا، اس کے لیے جنّت میں بھی محرومی ہے۔ عطار فرماتے ہیں:

ہر کہ ایں جا نہ دید محروم است
در قیامت ز دولت دیدار

(جس نے اس دنیا میں خدا کا دیدار نہ کیا وہ قیامت میں بھی اس کے دیدار سے محروم ہوگا۔)

وجودی صوفیاء کی پیروی میں اقبال بھی اس دنیا میں ذاتِ مطلق کے عینی دیدار کو ممکن سمجھتے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی منقبت میں فرماتے ہیں:

سید کل، صاحب امّ الکتاب — پردگیہا بر ضمیرش بے حجاب
گرچہ عین ذات را بے پردہ دید — رب زدنی از زبان او چکید

(پیام مشرق)

(نبی صلی اللہ علیہ وسلم "سید کل" اور صاحب "اُم الکتاب" ہیں۔ ان کے ضمیر پر غیب کی تمام باتیں ظاہر ہیں۔ اگرچہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے عین

ذات (ذاتِ مطلقؒ) کو اپنی آنکھوں سے دیکھا لیکن زبان سے یہی کہا کہ
اے میرے رب میرے علم میں اضافہ کیجیے۔)

اس خیال کی تائید نہ قرآن سے ہوتی ہے اور نہ حدیث سے۔ ایک روایت میں ہے
کہ صحابہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ اے اللہ کے رسول، کیا آپ نے اپنے رب کو
دیکھا ہے؟ آپ نے فرمایا میں اس کو کیسے دیکھ سکتا ہوں وہ تو لطیف ہے۔)

اقبال نے واقعۂ معراج کو بھی اسی زاویۂ نگاہ سے دیکھا ہے:

چیست معراج؟ آرزوی شاہدی — امتحانے روبروی شاہدی
مرد مومن در نسازد با صفات — مصطفیٰ راضی نہ شد الا بذات

(جاوید نامہ)

(معراج کیا ہے؟ محبوب کی آرزو اور اس کے روبرو امتحان۔ مردِ مومن
صفات سے مطمئن نہیں ہوتا کہ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم ذات کے
شاہدے کے بغیر راضی نہیں ہوئے۔)

یہ معراج کی بحث طلب تعبیر ہے۔ وحدۃ الوجود میں حد درجہ استغراق کی وجہ
سے اقبال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی منقبت نگاری میں بہت آگے چلے گئے ہیں۔ اور
پیامِ مشرق کے جو اشعار ہم نے نقل کیے ہیں ان میں "سید کل" "صاحب ام الکتاب"
"در پردۂ بے حجاب" کے مضامین قرآنی تعلیم سے ہم آہنگ نہیں ہیں۔ یہی نہیں
اقبال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو مشکل کشا بھی سمجھتے تھے جو تصوف ہی کی دین ہے۔ روایت ہے
کہ بوصیری جب فالج کا شکار ہوا تو اس نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں ایک قصیدہ
کہا۔ اسے [illegible] رسول میں حاضر ہو کر پڑھا تو صحت یاب ہوگیا۔ اقبال اس روایت کے
[illegible] صلی اللہ علیہ وسلم سے [illegible] کرتے ہیں:

[illegible] بوصیری از تو می خواہم کشود
[illegible] باز آید آں روزے کہ بود

(پس چہ باید کرد)

"میں بصیری کی طرح آپؐ سے مشکل کشائی کی توقع رکھتا ہوں تاکہ مجھ کو میرے اچھے دن واپس مل جائیں۔"

بعض اشعار میں یہ شرک کفر کے درجے تک پہنچ گیا ہے لیکن وحدۃ الوجود کے خیال ، یہ عین توحید ہے۔ "اسرار خودی" میں مولانا جامی کے حوالے سے لکھتے ہیں :

خاک یثرب از دو عالم خوشتر است
ای خنک شہری کہ آنجا دلبر است
کشتۂ انداز ملّا جامیم
نظم و نثر او علاج خامیم
شعر لب ریز معانی گفتہ است
در ثنای خواجہ گوہر سفتہ است
"نسخۂ کونین را دیباچہ اوست
جملہ عالم بندگان و خواجہ اوست"

"یثرب (مدینہ) کی خاک سارے جہاں سے خوب تر ہے۔ اس شہر کی خنک فضائیں کیسی دل کش ہوں گی جہاں محبوب آرام فرما ہے۔ میں ملا جامی کے انداز فکر کا شیدا ہوں۔ اس کی نظم و نثر دونوں ہی میں میری قلبی بیماریوں کا علاج ہے۔ اس نے معانی سے بھرپور اشعار کہے ہیں اور خواجہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعریف میں خوب موتی پروئے ہیں۔" وہ مصحف کائنات کے دیباچہ ہیں۔ جملہ عالم کی حیثیت بندوں کی ہے اور وہ اس کے آقا ہیں۔"

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خواجۂ عالم اور تمام کائنات خلقت کو ان کا بندہ کہنا کلمۂ [illegible]دی تصوف کا یہ ایک اہم مسئلہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جوہر تخلیق کیا [illegible]مید نے واضح لفظوں میں کہہ دیا ہے کہ ہر نبی کی طرح مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم [illegible]صائص رکھتے تھے اور دوسرے انسانوں کی طرح جوہر تخلیق کے اعتبار سے بشر یعنی

خاکی تھے: قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی الخ (الکہف-۱۱۰) "کہہ دو کہ میں بے شک ایک بشر ہوں تمھاری طرح، میری طرف وحی کی گئی ہے الخ" فرق جو کچھ تھا وہ باعتبارِ قوائے عقلی و روحانی اور بلحاظ وحی تھا۔ یعنی آپ صلعم صاحب علم لدنی اور مہبط وحی تھے جب کہ یہ خصوصیت دوسرے انسانوں کو حاصل نہ تھی۔ اسی خصوصیت کی وجہ سے آپ کا مرتبہ نہایت بلند ہے، آپ سردارِ انبیاء اور ختم المرسلین ہیں۔

جاوید نامہ میں زندہ رود اور منصور حلاج کے درمیان جوہرِ تخلیقِ مصطفیٰ کے سلسلے میں جو سوال و جواب مذکور ہے اس کو ملاحظہ فرمائیں:

زندہ رود

از تو پرسم گرچہ پرسیدن خطا است
سرِ آن جوہر کہ نامش مصطفیٰ است
آدمی یا جوہری اندر وجود
آنکہ آید گاہ گاہی در وجود

(تم سے پوچھتا ہوں اگرچہ پوچھنا خطا ہے۔ اس جوہر کا راز کیا ہے جس کا نام مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) ہے۔ وہ خاکی ہے یا جوہر جو کبھی کبھی وجود کا لباس پہن لیتا ہے؟)

حلاج

پیش او گیتی جبیں فرسودہ است
خویش را خود عبدہ فرمودہ است
عبدہ از فہم تو بالاتر است
زانکہ او ہم آدم و ہم جوہر است
جوہر او نی عرب نی اعجم است
آدم است و ہم ز آدم اقدم است
عبدہ صورت گر تقدیرہا
اندرو ویرانہ ہا تعمیرہا
عبدہ ہم جانفزا ہم جانستاں
عبدہ ہم شیشہ ہم سنگ گراں

عبد دیگر عبدہٗ چیزے دگر ｜ ما سراپا انتظار او منتظر
عبدہٗ دہر است و دہر از عبدہٗ است ｜ ما ہمہ رنگیم و او بی رنگ و بو است
عبدہٗ با ابتدا بی انتہا است ｜ عبدہٗ را صبح و شام ما کجا است
کس ز سرِ عبدہٗ آگاہ نیست ｜ عبدہٗ جز سرِ الا اللہ نیست
لا الٰہ تیغ و دم او عبدہٗ ｜ فاش تر خواہی بگو ھو عبدہٗ
عبدہٗ چند و چگونِ کائنات ｜ عبدہٗ رازِ درونِ کائنات
مدعا پیدا نہ گردد زین دو بیت ｜ تا نہ بینی از مقام "ما رمیت"

(اس (مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم) کے سامنے یہ خاک داں جبیں سائی کرتا ہے۔ اس نے خود کو "عبدہٗ" کہا ہے۔ عبدہٗ تیری فہم سے بالاتر ہے اس لیے کہ وہ آدم بھی ہے اور جوہر بھی۔ اس کا جوہر نہ عربی ہے اور نہ عجمی۔ وہ آدم ہے لیکن اس سے قدیم ہے۔ عبدہٗ تقدیر ساز ہے۔ اس کے اندر ویرانوں کی تعمیر پوشیدہ ہے۔ عبدہٗ جاں فزا اور جاں ستاں ہے۔ عبدہٗ شیشہ بھی ہے اور سنگ گراں بھی۔ عبد ایک چیز ہے اور عبدہٗ بالکل دوسری چیز ہے۔ ہم سراپا انتظار اور وہ بھی منتظر ہے۔ عبدہٗ زمانہ ہے اور زمانے کا وجود عبدہٗ سے ہے۔ ہم سب رنگ رکھتے ہیں۔ (یعنی مادی ہیں) لیکن وہ بے رنگ و بو ہے (یعنی غیر مادی ہے) عبدہٗ گو کہ ابتدا رکھتا ہے لیکن وہ بے انتہا ہے۔ عبدہٗ کی صبح و شام ہماری صبح و شام سے مختلف ہے۔ کوئی فرد عبدہٗ کے راز سے آگاہ نہیں ہے۔ عبدہٗ لا الٰہ کا ایک راز ہے اور کچھ نہیں۔ لا الٰہ تیغ ہے اور اس کی قوت (دم) عبدہٗ ہے۔ صاف لفظوں میں یوں کہہ لو کہ "ھو" (ذات مطلق) ہی عبدہٗ ہے۔ عبدہٗ کائنات کی اصل وحقیقت ہے۔ عبدہٗ درون کائنات کا راز ہے۔ جب تک کہ تم "مارمیت" کے مقام سے آگاہی حاصل نہ کر لو ان دو مصرعوں سے مدعا پوری طرح واضح نہ ہوگا۔)

عبد اور "عبدہٗ" کے فرق نے بات کہاں سے کہاں پہنچادی۔ اس خیال کے مطابق

عبدھو (نبی صلی اللہ علیہ وسلم) بشر (مادی) بھی تھے اور جوہر (غیر مادی) بھی۔ دہر اور عبدھو ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔ اگر اللہ (لا الٰہ) تیغ ہے تو عبدھو دم تیغ ہے اور زیادہ صحیح یہ ہے کہ اللہ (ھو) ہی عبدھو ہے (استغفر اللہ) اس مشرکانہ خیال کی تائید میں منصور کی طرح اکثر صوفیاء نے قرآن مجید کی آیت : وما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمیٰ* (سورہ انفال۔ ۱۷) (اور تو نے (کنکریاں) نہیں ماریں بلکہ اللہ نے ماری تھیں) پیش کی ہے۔ شیخ محی الدین ابن عربی نے اس آیت کی تشریح میں لکھا ہے کہ صورت محمدی میں پھینکنے والا دراصل اللہ تھا۔[۲۱] اس باطل خیال کی تردید میں مجدد الف ثانی لکھتے ہیں :

"عرف میں جب کسی شخص کے امر رسالت کو نہایت ضروری اور مہتم بالشان ظاہر کرنا چاہتے ہیں تو فرماتے ہیں کہ اس کا ہاتھ میرا ہاتھ ہے۔ اس سے مقصود حقیقت نہیں ہوتی بلکہ مجاز ہوتا ہے جو حقیقت سے ابلغ ہوتا ہے۔ اور جب کسی فاعل سے جو کسی کامل قدرت رکھنے والے مالک کا غلام و بندہ ہو' اس کے قدر و اندازے سے بڑھ کر کوئی فعل صادر ہو اور اس فعل میں اس مالک قادر کی التفات و توجہ مدنظر ہو تو اس وقت مالک کو سزاوار ہے کہ کہہ دے کہ اس فعل کو میں نے کیا ہے نہ کہ تو نے۔ یہ بات نہ تو اتحاد فعل پر اور نہ ہی اتحاد ذات پر دلالت کرتی ہے۔ حاشا وکلا کہ بندۂ غلام کا فعل عین مالک مقتدر کا فعل ہو جائے یا اس کی ذات کا عین بن جائے۔"[۲۲]

اقبال نے جاوید نامہ میں اسی نوع کا رویہ اس مقام پر اختیار کیا ہے جہاں انھوں نے مولانا روم کی زبان سے تکمیل خودی کے تین مقامات کا ذکر کیا ہے :

شاہد اول شعور خویشتن　　　خویش را دیدن بنور خویشتن

---

* اس آیت پر راقم نے اپنی کتاب "وحدۃ الوجود ایک غیر اسلامی نظریہ" میں تفصیلی گفتگو کی ہے۔ قارئین اسے ملاحظہ فرمائیں۔ (صفحہ ۱۵۴ تا ۱۵۸)

شاہد ثانی شعور دیگرے | خویش را دیدن بنور دیگرے
شاہد ثالث شعور ذات حق | خویش را دیدن بنور ذات حق
پیش این نور ار بمانی استوار | حیّ و قائم چوں خدا خود را شمار

(پہلا شاہد شعور ذات ہے یعنی اپنے نور سے خود کو دیکھنا۔ دوسرا شاہد شعور غیر ذات ہے یعنی خود کو دوسرے کے نور سے دیکھنا۔ اور تیسرا شاہد ذات حق کا شعور ہے یعنی خود کو ذات حق کے نور سے دیکھنا۔ اگر تم اس نور کے آگے مضبوطی کے ساتھ قائم رہو تو یقین کرلو کہ تم خدا کی طرح حیّ و قائم ہو۔)

شاہد ثالث خودی کی ترقی کا انتہائی مقام ہے جہاں پہنچ کر انسان بقول اقبال خدا کی طرح حیات و قیام و دوام کی صفت سے بہرہ ور ہوتا ہے۔ یہاں قابل اعتراض بات "چوں خدا" کے الفاظ ہیں۔ قرآن مجید کا واضح اعلان ہے: ولم یکن لہ کفوا احد (سورہ اخلاص) "اور کوئی اللہ کا ہمسر و مثیل نہیں ہے"۔ جب اس کائنات میں کوئی وجود بھی خدا کا کفو نہیں ہے تو پھر انسان خدا کی طرح حیّ و قائم کیسے ہوسکتا ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ مطالعۂ قرآن میں اقبال سے جو فکری تصرفات ہوئے اس کا واحد وجہ وحدۃ الوجود کا نظریہ ہے جو آخری دور میں ان کا فکری رہنما بن گیا تھا۔ ان کا فلسفیانہ مزاج بھی اس میں ایک حد تک دخیل تھا۔ پروفیسر صوفی غلام تبسم کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

"میری عمر زیادہ تر مغربی فلسفے کے مطالعے میں گزری ہے۔ اور یہ نقطۂ نظر ایک حد تک طبیعت ثانیہ بن گیا ہے۔ دانستہ یا نادانستہ میں اسی نقطۂ نگاہ سے حقائق اسلام کا مطالعہ کرتا ہوں۔" [۴۳]

خطبات میں انھوں نے اسی نقطۂ نظر کی وکالت کی ہے۔ انہی کے الفاظ میں اس کو ملاحظہ فرمائیں: [۴۴]

'The only course open to us is to approach

modern Knowledge with a respectful but independent attitude and to appreciate the teaching of Islam in the light of that Knowledge.

(ہمارے لیے اب ایک ہی راہ کھلی ہے کہ جدید علم کے ساتھ ہمارا طرز عمل عزت و احترام کے ساتھ آزاد اور معروضی ہو اور اس علم کی روشنی میں ہم اسلامی تعلیمات کی تائید و تحسین کریں۔)

مغربی علوم کے مطالعے میں معروضی انداز فکر نہایت عمدہ ہے اور ضروری بھی لیکن جدید علم کی روشنی میں اسلامی تعلیمات کے مطالعے اور اس کی تائید و تحسین کی بات صحیح نہیں ہے۔ اس سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسلامی تعلیمات غیر واضح اور نامکمل ہیں جب کہ ایسا نہیں ہے۔ اسلامی تعلیمات کا ماخذ قرآن مجید ہے، اور وہ مصدر نور اور منبع علم و یقین ہے۔ ◆◆

حواشی

۱۔ فصوص الحکم، شیخ محی الدین ابن عربی۔ ترجمہ: مولانا عبدالقدیر صدیقی، حیدرآباد دکن، ۱۹۴۲ء، ص ۸۰

۲۔ مکتوبات، مجدد الف ثانی، دفتر اوّل کانپور، ۱۹۰۶ء، مکتوب نمبر ۴۳

۳۔ ایضاً، مکتوب نمبر ۱۲۵

۴۔ فصوص الحکم، صفحات ۳۸۴۔ ۳۸۰

۵۔ فضل حسین وارثی مرتبہ: مشکوٰۃ حقانیت المعروف۔ معارف وارثیہ (حاجی سید وارث علی شاہ) مطبع اخلاقی رمنہ، بانکی پور، ۱۳۲۸ھ، صفحات ۲۔۷۳

۶۔ عرائس البیان، شیخ محی الدین ابن عربی، ج ۱، صفحہ ۵۲۰ (برحاشیہ)

۷۔ اقبال نامہ، مرتبہ: شیخ عطاء اللہ، کشمیری بازار، لاہور، حصہ اوّل، صفحات ۷۸، ۷۹ (خط بتاریخ ۱۲ نومبر ۱۹۱۶ء)

۸۔ ایضاً، صفحات ۵۳، ۵۴ (۱۷؍ مئی ۱۹۱۹ء)

۹۔ ایضاً، صفحہ ۲۴ (۱۴؍ اکتوبر ۱۹۱۵ء)

۱۰۔ ایضاً، صفحات ۳۵-۳۷ (۱۰؍ جولائی ۱۹۱۹ء)

۱۱۔ العبودیۃ، شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ، منشورات المکتب الاسلامی، دمشق، ۱۹۶۴ء، صفحات ۱۸، ۱۹

۱۲۔ اقبال نامہ، حصہ اول، صفحہ ۴۴ (۱۹؍ جولائی ۱۹۱۹ء)

۱۳۔ ایضاً صفحات ۵۴، ۵۵ (۱۷؍ مئی ۱۹۱۹ء)

۱۴۔ ایضاً، صفحہ ۲۰۲ (خط بنام مولوی ظفر احمد صدیقی)

۱۵۔ The Reconstruction of Religious thoughts in Islam, Muhammad Iqbal, Delhi, 1975, P.152, 153.

۱۶۔ ایضاً، صفحہ ۹۶ (The Human Ego, His freeedom and immortality)

۱۷۔ ایضاً، صفحہ ۱۰۹

۱۸۔ فلسفۂ عجم، محمد اقبال (اردو ترجمہ: میر حسن الدین) حیدرآباد دکن، ۱۹۴۴ء، صفحہ ۱۵۴

۱۹۔ The Reconstruction of Religious Thought in Islam (The Concept of God and Meaning of Prayer) P.88

۲۰۔ وحدۃ الوجود ایک غیر اسلامی نظریہ، الطاف احمد اعظمی، قاضی پبلی کیشنز نظام الدین نئی دہلی ۱۹۹۳ء، صفحات ۱۵۹، ۱۶۰

۲۱۔ فصوص الحکم، صفحہ ۲۶۹

۲۲۔ مکتوبات، دفتر اوّل، مکتوب نمبر ۲۷۲

۲۳۔ اقبال نامہ، حصہ اوّل، صفحہ ۴۷ (۲؍ ستمبر ۱۹۲۵ء)

۲۴۔ The Reconstruction of Religious Thought in Islam (The Human Ego) P.136

مضامین

بیسویں صدی کا مزاج

محمد حسن عسکری / ترجمہ: سہیل احمد فاروقی

(۴)

انیسویں صدی کے اختتام کے قریب ادب اور مصوری میں اتنی قربت ہوگئی تھی کہ ایک کو سمجھنے کے لیے دوسرے کی فہم ناگزیر تھی۔ ۱ روزیٹی مورس: دی رفالائٹس) بیسویں صدی کے اوائل میں دونوں کے درمیان یہ ربط اور بھی گہرا ہوتا دکھائی دیتا ہے۔ انسانوں کا کردار ۱۹۱۰ء میں بدل چکا تھا جس کی جھلکیاں ورجینیا وولف کی تحریروں میں مل جائیں گی۔ (۱۹۱۰ء میں انگلینڈ میں پہلی بار مابعد تاثریت کے رجحان کا مظاہرہ ہوا) دنیا کے ہر ادب میں ہمیشہ دو دھارے غالب رہے ہیں۔ ایک قدیم اور دوسرا جدید۔ اُن میں سے ایک کو ہم تقلید سے تعبیر کرسکتے ہیں جس کی بنیاد انسانی فطرت کی اولین اور دیرینہ جبلت پر ہے۔ یعنی خواس خمسہ کی گرفت میں آنے والی اشیار کی نقل کرنا اور یہ انسانی فطرت کا بنیادی عمل ہے۔ دوسرے دھارے کا تعلق تخلیق سے ہے۔ انسان جب مظاہر فطرت کی نقل کرتا ہے تو اس عمل میں بھی اُن کی نئی صورتیں ڈھالتا ہے۔ اس طرح کوئی بھی آرٹ نہ تو خالصتاً تقلیدی ہے اور نہ خالصتاً تخلیقی۔ بلکہ ان پران اصطلاحات کا اطلاق تقابلی مدارج کے اعتبار سے ہی کیا جاسکتا ہے۔ تخلیق سے ہی مربوط ہے اسلوبِ کاری۔ اور یہ ایسا عنصر ہے جو خاص طور پر ڈبلیو۔ بی ییٹس کے یہاں ہمیں ملتا ہے۔ ییٹس کی یہی ایک خواہش تھی کہ کس طرح فطرت کی سرحدوں کے

پار چلا جائے۔ گویا کہ فطرت کی سچی مصوری کا رجحان ایک انسانیت پرستانہ آدرش ہے۔ اس رجحان کی بہترین مثالیں یونان اور نشاۃ الثانیہ کے آرٹ میں دیکھی جا سکتی ہیں۔ اس کے مقابل تجریدی رجحان ہے۔ یہاں کوئی فن کار مظاہر فطرت کی سچی تصویر کشی یا نقالی کی کوشش نہیں کرتا بلکہ اپنے ذہن میں موجود مجرد نمونوں یا تصورات کا اطلاق انسانی زندگی پر کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور یہی عمل دراصل اسلوب کاری ہے۔ جدید شاعری میں یہ رجحان بہت نمایاں ہے۔ نہ صرف ادب میں بلکہ حقیقی زندگی میں بھی اس عنصر سے ہمارا واسطہ پڑتا ہے۔ فطرت کی حدود کو عبور کر جانے کی بیٹس کی خواہش میں یہی جذبہ کارفرما ہے۔

اٹھارہویں صدی اور اس کے بعد فرانس یورپی ادب میں سب سے آگے تھے۔ رومانیت فرانس میں تاخیر سے پہنچی ہے یعنی ۱۸۲۰ء تک۔ ۱۸۳۰ء تک اسٹاں دال اور بالزک جیسے ناول نگار رومانیت کے خلاف بغاوت شروع کر چکے تھے۔ اور اس صدی کے وسط تک ہم دیکھتے ہیں کہ رومانیت کے خلاف ایک رویہ ابھر چکا تھا اور وہ رویہ تھا حقیقت پسندی کا۔ حقیقت پسندی کی ایک قسم تو یہ ہے کہ پورے خلوص اور صحت کے ساتھ اشیاء و مظاہر کی نقل بنائی جائے اس طرح کہ اس کی تمام تر تفصیل چھوٹی سے چھوٹی بھی قطعیت اور موزونیت کے ساتھ اس میں سما جائے۔ قبل از رفائیلی عہد کے فن کاروں کے یہاں بھی حقیقت پسندی کا یہی تصور تھا۔ اس مقصد سے وہ شے جس کی تصویر کشی کی جاتی ہے اس کا مشاہدہ مسلسل اور کافی دیر تک کرنا ہوتا ہے تاکہ اس کے تمام پہلوؤں کو آنکھ میں اتارا جا سکے۔ حقیقت پسندی کا ایک مفہوم وہ ہے جس کا ایک پنہاں ربط بدصورت، بے ہنگم، ارذل اور یہاں تک کہ فحش اور عریاں مظاہر سے ہے۔ زولا کے ناولوں میں حقیقت پسندی کا یہی رخ ملے گا۔ پہلے مفہوم پر جائیں تو ایلیٹ کی شاعری کسی طور پر حقیقت پسندانہ شاعری نہیں قرار پائے گی کیونکہ اس کا رجحان تقلیدی نہیں بلکہ تخلیقی ہے۔ دوسرے معنی میں وہ حد درجہ حقیقت پسند ہے۔ حقیقت پسندی کے حوالے سے تشدد، خونریزی اور قتل و غارت گری میں دلچسپی کا آغاز ۱۸۶۰ء سے Painters

combat اور Bastien Lapage کے ساتھ ہوا۔

فطرت نگاری کی خصوصیات ہیں:

(۱) پوری صحت اور قطعیت کے ساتھ زندگی کے باریک ترین پہلوؤں کی عکاسی۔ رپورٹ نگاری کا یہ عنصر انیسویں صدی کی آخری دہائی میں انگلینڈ میں داخل ہوا۔ اس رجحان کا اظہار ٹامس ہارڈی، جارج مور (مثلاً ایستھر واٹرز) اور سمرسٹ مام کے یہاں ملتا ہے۔

(۲) زندگی کے قبیح مظاہر خصوصاً جنس میں دلچسپی۔ اس رجحان کے نمایاں نمایندے ہارڈی جارج مور، مام، برنارڈ شا اور ویلز ہیں موخر الذکر کا ناول دَین آف پرایرٹی خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔ کسی حد تک گالزوردی کے ناولوں میں بھی یہ رجحان جھلکتا ہے۔

(۳) سائنٹیفک بننے یا ظاہر کرنے کی خواہش۔ اس مقصد کے لیے سائنس کی جس شاخ کا انتخاب کیا گیا وہ بایولوجی تھی۔ اس رویّے کا مرکزی خیال یہ تھا کہ انسان کو دیگر حیوانات سے ممتاز نہ سمجھ کر اس کا مطالعہ حیواناتی اصولوں کی ہی روشنی میں ہونا چاہیے۔ اس خیال کا اوّلین داعی ابسن تھا۔ برنارڈ شا اور ویلز پر ابسن کا اثر اسی صورت میں مرتب ہوا کہ انھوں نے حیواناتی اصولوں کو تسلیم کیا خواہ وہ اصولِ توارث ہو، ماحول و گرد و پیش سے اثر پذیری کا اصول ہو یا فطری انتخاب کا۔ یہ ضرور ہے کہ ان اثرات کا اظہار مذکورہ دونوں فنکاروں پر کسی قدر بدلی ہوئی شکل میں ہوا ہے۔ گالزوردی نے ان باتوں سے کوئی دلچسپی نہیں دکھائی اور اس کی یہ لاتعلقی دراصل سائنس کی طرف اس کے میلان کا نتیجہ ہے۔

(۴) اس زمانے کے سماجی اور سیاسی مسائل میں دلچسپی مثلاً معاشرے میں خواتین کی حیثیت۔ ابسن سے لے کر برنارڈ شا، گالزوردی اور ایچ۔ جی۔ ویلز تک تمام ادیبوں نے ان مسائل سے ذہنی سروکار رکھا ہے اور اُن پر قلم اُٹھایا ہے۔ ایک واضح ترین مثال ڈولز ہاؤس کی ہے جس میں پیش کی گئی عورت ہر چند کہ بہت خوش و خرم ہے، ایک دن آخر اس حقیقت تک پہنچتی ہے کہ وہ تو محض ایک گڑیا ہے، صرف دل بہلاوے کی چیز۔ اس سے بڑھ کر اُس کی کوئی وقعت و حیثیت نہیں۔ حقیقت نگاری یا فطرت پرستی کی تحریک سے وابستہ تمام لیڈر اگر کمیونسٹ نہیں تو انقلابی اور بیداری ضرور تھے۔ صنعتی مسائل بھی ان ادیبوں کے ذہن پر دستک دیتے رہتے تھے اور اسی کے ساتھ بالعموم تمام اقتصادی مسائل بھی۔ ان میں اہم ترین مسئلہ یہ تھا کہ مالک اور مزدور کے درمیان ایک آدرش

رشتہ کس طرح کا ہونا چاہیے۔ برنارڈ شا، ویلز اور گالز وردی نے ان سوالات کو اولین اہمیت دی۔ اور ویلز نے تو اس میں اتنی دلچسپی دکھائی کہ اُسے بُرا ناول نگار کہلانا گوارہ تھا لیکن اپنے سماجی ناول نگار کے مرتبے سے دستبرداری منظور نہ تھی۔

ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ (اور ڈبلیو۔ بی۔ ییٹس نے بھی) فطرت نگاری کی مخالفت کی۔ اس کے تین اسباب ہیں۔ اوّل یہ کہ ایلیٹ کا اصرار تھا کہ آرٹ نقالی یا تقلید نہیں بلکہ تخلیق ہے اور اسی بنا پر اُس نے کہا کہ حقیقت نگاری آرٹ کی نفی ہے۔ دوسرے ایلیٹ کا خیال تھا کہ آرٹ ایک انتخابی طریقۂ کار اختیار کرتا ہے جب کہ فطرت نگار یہ چاہتا ہے کہ ہر ادنیٰ سے ادنیٰ بات کا چربہ اُتار کر رکھ دے چاہے وہ اہم ہو یا نہ ہو اور اس طرح اصل موضوع سے قاری کی توجہ ہٹا کر آرٹ کی تاثیر کو چوپٹ کر دے۔ یہ اعتراض ڈبلیو۔ بی۔ ییٹس نے اُٹھایا تھا جس کا کہنا تھا کہ آرٹ ایک وژن ہے جب کہ فطرت نگار ہر وژن سے خائف رہتا ہے اور اسی لیے وہ فن کار قطعاً نہیں ہے۔

حیوانیاتی رجحان جب ماند پڑ گیا تو فن کار نے اپنی فکر کو دیگر علوم کی طرف موڑا مثلاً کیمیا، طبیعیات وغیرہ۔ اس سے چند برس پہلے تک فن کار انسان کی حیثیت کو حیوان کے درجے تک گرانے میں دلچسپی رکھتے تھے اور اب Impressionist مصوّر یہ محسوس کرتے ہوئے کہ جو رنگ وہ استعمال کرتا ہے وہ مخلوط ہیں اور ملاوٹ سے خالی نہیں ہیں تو وہ انسان کی تصویر تین بنیادی رنگوں میں بنانے کی خواہش کرنے لگا۔ اگر وہ کوئی ثانوی رنگ بنانے کی خواہش کرے تو اُسے اپنے طشت میں ان بنیادی رنگوں کو ملانے کی ضرورت نہیں تھی بلکہ سورج کی شعاعوں کے باہم ملنے کے عمل کے خطوط پر وہ اپنے کینوس پر دو یا تین بنیادی رنگوں کے ننھے قطرے ایک دوسرے کے قریب ٹپکا کر مطلوبہ ثانوی رنگ تیار کر لیتا ہے۔ مصور کو اپنے موضوع سے زیادہ رنگ بنانے میں دلچسپی تھی یعنی ثانوی رنگ کی تخلیق میں سورج کی شعاعوں کے امتزاج کے عمل کو سمجھنے میں وہ زیادہ منہمک تھا۔ پھر یہ ظاہر امر ہے کہ تاثریت پسند مصوّر کو عظیم موضوعات سے دلچسپی کیوں ہوتی۔ وہ تو آدم و حوّا کے ہبوط کے بجائے سیب کی تصویر بنائے گا۔ اس لیے اس نے چھوٹی اشیاء کا انتخاب،

کسی قدرتی منظر کے چھوٹے سے گوشے کا جس میں وہ اپنے تخیّل کی اُڑان کا پوری طرح مظاہرہ کر سکے۔ اور یہ بات بھی ہے کہ یہاں وقت کے کسی زمانے کا تصوّر بھی ناممکن ہو گیا۔ شمسی شعاعوں کی حرکت برابر نئے رنگ دیتی رہتی ہے۔ اگر فن کار کچھ کر سکتا ہے تو صرف یہ کہ کسی ساکت تاثر کو اپنی گرفت میں لے لے جو اگلے لمحے ہی اوجھل ہونے والا ہے۔ مائیکل اینجلو کی تصویر "ہبوطِ آدم" انسان کی تقدیر کی عکاسی میں اس کی دلچسپی ظاہر کرتی ہے۔ تقدیر جس کی وسعت ہزاروں سال کا احاطہ کرتی ہے۔ لیکن تاثریت پسند مصوّر کے نزدیک محض ایک مخصوص لمحے میں کسی پتی یا پنکھڑی پر سورج کی شعاعوں کے پڑنے کا منظر زیادہ دلچسپ ہے۔ اُسے انسان کے مسائل یا کسی موضوع سے کوئی واسطہ نہیں اور اگر ہے تو لمحاتی، ہر آن بدلنے والی جلتی بجھتی جھلکیوں سے اور اسی لیے اس رویّے کا نام تاثریت پڑا۔

Manet، Vegas، Passaro جن سے Pointillism کی ابتدا ہوئی اہم تر تاثریت پسند مصوّروں کی صف میں آتے ہیں۔ پہلے تو تاثری تصویریں مبہم اور دھندلائی ہوئی تھیں اور ذرا فاصلے سے ہی کوئی سمجھ سکتا تھا کہ اُن میں کیا دکھایا گیا۔ آگے چل کر تصویروں میں ٹھوس پن آیا جس کی ابتدا رینوا Renoir نے کی اگرچہ نقطہ کاری کا طریقہ اب بھی اُسی طرح رائج رہا۔ رینوا کی تصویر "ٹوائلٹ" اس کی واضح مثال ہے۔

ادبی تخلیق میں بھی تاثری طریقہ کار ممکن ہے۔ مثال کے طور پر 'مادام بوویری' میں سورج کی کرنوں کو برف کے پردے میں سے اور پھر ایک چھتری میں سے گزرتے ہوئے اور آخر میں ایما کے رخسار پر پڑتے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ لیکن یہ لمحاتی تاثر ایک علامت بھی ہے یعنی بوویری کی ذہنی کیفیت کی علامت۔ یہ تاثریت کی خامی تھی کہ بے معنی اشیاء کی بھی تصویر کشی کی جاتی تھی۔ تاہم عظیم فن کاروں کے ہاتھوں اکثر دوسروں کے برعکس نہ تصویر کا ٹھوس پن مجروح ہوا اور نہ اُس کی وقعت و اہمیت پر حرف آیا کیونکہ انھوں نے تاثر سے علامت کا کام لیا۔ جیسا کہ فلابیر کے یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ بظاہر بے معنی اور غیر اہم چیز یا واقعے کو ایک پوری ذہنی کیفیت کی عکاسی کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔ زندگی کے کسی

ایسے لمحے کی عکاسی کے لیے جو پوری ذہنی زندگی کی شدت سے لبریز ہو پوری مختصر کہانی لکھنے کی روایت روسی ادیب چیخوف نے اسکول مسٹریس لکھ کر قائم کی اور انگریزی ناول پر سب سے پہلے تاثری تیکنک کا استعمال گالزورردی نے کیا۔ ان ناولوں میں تاثری طرز تحریر کے حامل بعض اقتباسات ہی مل سکتے ہیں۔ تاثریت سے متاثر دیگر انگریزی ناول نگاروں میں ای۔ایم۔ فورسٹر، جوائس 'ڈبلنرز'، ورجینیا وولف (جس کا ناول دَ لائٹ ہاؤس اینڈ ڈیوز ہے) کیتھرین مینسفیلڈ ہیں۔ موخرالذکر دہ مختصر کہانی نویس ہے جو مکمل طور پر تاثریت کے انداز میں چیخوف کی تقلید کرتی ہے۔

ٹی۔ایس۔ ایلیٹ نے تاثریت کو مارننگ ایٹ دونڈو میں برتا ہے جہاں دھند علامت بن کر ابھرتی ہے۔ اس کے علاوہ اے گیم آف چیس میں کرسی، اطلس، جواہرات وغیرہ پر برقی روشنی کے عکس (اگرچہ سورج کی روشنی نہیں ہے) اسے یہ رویہ ظاہر ہے۔ تاثریت کا حامل اس کا ایک اور فن پارہ برنٹ نارٹن ہے اور یہاں بھی تاثریت کو علامتی انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ تاثری اسلوب میں طویل نظمیں لکھنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس میں ایک سے زائد تصورات کو کام میں لانا پڑے گا۔

مابعد تاثریت : مابعد تاثریت کسی الگ اور ممتاز تحریک پر دلالت نہیں کرتی بلکہ یہاں ہمیں ایسے کئی رجحانات جمگھٹ نظر آتا ہے جن میں تاثریت پسندوں کی تقلید کی گئی ہے۔ وان گوگ بنیادی طور پر ساجی پیغمبر تھا۔ ایک ایسا اعصابی مریض جو تاثریت پسندوں سے مستعار اور ترمیم شدہ مخصوص تکنیک کی مدد سے اپنے پیش کردہ مناظر کو روح کی کرب کے اظہار کی قدرت عطا کر دیتا ہے۔ یہ تاثریت کے باب میں ایک اضافہ تھا اور اس کا خاص سروکار چھوٹے چھوٹے اثرات سے تھا مثلاً روشنی وغیرہ۔ اس ضمن میں مندرجہ ذیل مصوروں کے نام آتے ہیں۔

پال گوگاں، ایک متمول رنگ ساز تھا جس نے South Seas میں واقع جزیرہ ہیتی میں سکونت اختیار کر لی تھی تاکہ وہاں کے مقامی باشندوں کی زندگی کی تصویر کشی کر سکے۔ اس سے قدیم ترین اور غیر متمدن زندگی میں اس کی دلچسپی ظاہر ہے۔ زندگی کے قدیم ترین مظاہر میں ایلیٹ کی دلچسپی کی وجہ عمرانیات کے براہ راست مطالعے سے زیادہ یہی تاثریت

پسند فن کار ہیں۔ مثلاً فریزر کی Golden Bough اور مس وٹسن کی Ritual to Romance نے اسے متاثر کیا ہے۔ مگر مابعد تاثری فن کاروں نے چین اور خصوصاً صدی میں نیگرو باشندوں اور نیگرو آرٹ میں زیادہ دلچسپی دکھائی ہے۔ نیگرو کے یہاں سے خوف کا احساس ہے اور یہ موضوع خوف اور تشکیک کے عہد یعنی بیسویں صدی سے خاص دلکشی رکھتا ہے۔ ایلیٹ کا کہنا ہے کہ شاعر تاریخ کے تمام ادوار کی جدید ترین ہے اور قدیم ترین بھی کیونکہ وہ اپنے اندر جدید علم اور قدیم حسیت کا امتزاج پیش کرتا۔

لان تیری (Lanteree) وسیع اور طنزیہ تاثرات پیش کرتا ہے سیزان (inne کے منظر عام پر آنے سے پہلے مصوّروں کے یہاں قدرتی اشکال و مظاہر کی نقل کی کو ملتی ہے اور سیزان کے ساتھ ہی جدید آرٹ میں ایک دوسرے رجحان کی ابتدا ہوئی اسلوب کاری کا نام دیا جاسکتا ہے یعنی قدرتی مظاہر و مناظر کو اپنے ذاتی اسلو مطابق ڈھالنے کا رجحان۔ کیتھرین مینسفیلڈ نے ایک جگہ یہ اعتراف کیا ہے کہ سیزا تصویریں دیکھنے کے بعد اُس کے لکھنے کی تکنیک یکسر تبدیل ہوگئی۔ اسلوب کاری دوسرے جدید ادیبوں نے بھی مقصد بنایا ہے جن میں جیمز جوائس، ورجینیا وولف اور ا کے نام شامل ہیں۔ ایلیٹ کے تمام تجربات اُس کی تکنیک سے ہم آہنگ ہوتے ہیں۔ ا ذہن میں جاگزیں اس تصوّر سے ہم آہنگ کہ وہ نظم کیسے لکھے گا۔ کوئی جدید نظم کسی جذ تجربے کے بجائے آوازوں کی موزونیت اور تناسب کے خیال سے بھی وجود میں آسکن اسی لیے عظیم فرانسیسی شاعر والیری نے کہا تھا کہ "ایک بار اگر آپ لکھنے کا طریقہ دریافت تو نظم لکھنا ضروری نہیں رہ جاتا۔" اس بات میں اشارہ ہے جدید ادیب کی ہیئت کی تلا کی طرف۔ ہیئت برائے ہیئت کی طرف (والیری نے اپنی بہترین نظموں میں سے ایک کا بیان کیا ہے جس کی ابتدا موسیقی کی اُس لے سے ہوتی ہے جو اس نے چہل قدمی کے ا سنی تھی اور جس سے ایک خاص فقرے تک رسائی کا اشارہ اُسے ملا)۔ جہاں تک مصو تعلق ہے تو اس میں ہیئت کی تلاش کا آغاز سیزان سے ہوتا ہے جب کہ ادب میں اس ابتدا ذرا پہلے ہی فلابیر نے کردی تھی۔ سیزان نے کس طرح کی ہیئت کی دریافت کی تح

تمام تر فطرت خود کو مخروطہ، مکعب اور استوان میں تحلیل کر دیتی ہے' اس کا اعتراف سیزان نے
تھا۔ سیزین کا اسلوب نرمی' ابہام اور کنارہ کشی سے عبارت ہے جس میں اقلیدسی شکلا
کی مدد سے نگاہ کو گرفتار کرنے پر توجہ زیادہ ہے۔ اسی طرح ایلیٹ بلند آہنگ اور
بننے کی دانستہ کوشش کرتا ہے۔ اس کے برعکس رومان پسندوں نے جن میں ٹینی سَ
بھی شامل ہے نرمی اور شیرینی میں پناہ تلاش کی۔ ایلیٹ نے اپنے مذکورہ رجحان
لیے بھاپ کے انجن کو ماڈل بنایا کیونکہ جدید مشینیں رفتہ رفتہ ہمارے تصوّر صوت او
حس کو تبدیل کر رہی ہیں اور اس غیر شعوری عمل کو ظاہری شکل وصورت ملنی چاہیے۔
ایلیٹ اشیاء و مظاہر کی ٹھوس تشبیہات کی مدد سے تجسیم کرتا ہے عین اسی ط
جیسے سیزان مکعب و استوان کی مدد سے یہ کام کرتا تھا۔

ایک خاص تعمیراتی نمونے (Architectural pattern) سے ایلیٹ کا سہ
بھی قابلِ ذکر ہے۔ اُس کی نظموں کو ایسے ابواب میں بانٹا جاسکتا ہے جو مزید ا
ذیلی خانوں میں تقسیم ہوسکتے ہیں جن میں الگ الگ پیکروں کا ارتقاء ہوتا ہے پھر بھ
باہم مربوط ہیں۔ وہ اپنی نظم کا خاکہ اسی طرح بناتا ہے جیسے کوئی معمار ایک عظیم عمارت
نقشہ بنائے۔

مکعبیت نے جدید ادیبوں کو خاصا متاثر کیا۔ اس کے داعیوں میں پکاسو اور ب
جیسے مصوّر تھے۔ فطرت نگاری اور تاثریت کی طرح مکعبیت کی اساس بھی ایک سائنسی نظ
اُس دور کے بعض طبیعیات دانوں کا خیال تھا کہ مادّے کی بنیادی ہیئت مکعب ہے۔
اور براک نے اپنے عمل میں مکعب کو بنیادی حیثیت دے کر فطرت کی عکاسی کی کوشش
وہ سیزان سے بھی متاثر تھے جو ان سے پہلے کہہ چکا تھا کہ تمام اشیاء کو مکعب' مخروط
استوان میں تحلیل کیا جاسکتا ہے اور اس نے پورے لینڈ اسکیپ کو مکعب اور استوا
شکل دے دی تھی۔ پکاسو نے یہی سلوک انسانی چہروں اور شکلوں کے ساتھ کیا۔ ایلیٹ
اپنی نظم "ویسٹ لینڈ" کو ابواب میں منقسم کرنے کے عمل کو مکعبیت کی ہی ایک شکل سے تعب
جاسکتا ہے۔

پکاسو کا بھی یہی خیال تھا کہ انسانی چہرے پر نگاہ ڈالنے کے تین ممکن زاویے ہیں، داہنے اور بائیں سے اور سامنے سے اور یہ تینوں زاویے بیک وقت نظر آنے چاہئیں۔ اس لیے مکعبیت کا مفہوم سہ جہتی تاثر اور زمان ومکان کے تطابق یا ہمہ وقتی Simaltaneo-usness کا ادراک ہے۔

مکعبیت میں ایک نیا رجحان یہ پیدا ہوا کہ فطری شکلوں کو اقلیدسی اشکال میں تقسیم کرنے کے بعد انھیں ایک مجموعے کی صورت دینے کی غرض سے بے ترتیبی سے رکھا جانے لگا۔

جدید آرٹ میں دیگر رجحانات نے ایلیٹ کو کچھ زیادہ متاثر نہیں کیا۔ مکعبیت کے بعد دادائیت کا آغاز ہوتا ہے جو جنگ کے بعد کی مایوس کن اور الجھی ہوئی فضا کی زائیدہ تھی یہ زمانہ ہر چیز کی طرف سے مایوسی کا زمانہ تھا۔ دادائیت پسندوں نے پوری انسانیت سے کنارہ کش ہونے کی کوشش کی۔ اس رجحان کی ابتدا بڑی حد تک ٹرسٹن زارا نے کی جو "دادا ازم" کی اصطلاح کا موجد تھا۔ جب اُس نے مناسب لفظ کی تلاش میں فرانسیسی لغت کھولی تو سب سے پہلے اس کی نظر جس لفظ پر پڑی وہ Dad تھا (جس نام سے بچہ گھوڑے کو پہچانتا ہے) اور پھر دادا ازم سے کوئی بچکانی، کم حیثیت اور معمولی چیز یا بات مراد لی جانے لگی۔ دادائیت پسندوں کی دلچسپی تخریب میں تھی۔ ان کے پبلک لکچروں میں بیس بیس مقررین ایک ساتھ بولنا شروع کر دیتے تھے اور اس دوران کوئی ڈھول بجا رہا ہوتا تو کوئی بانسری۔ دادائیت پسندوں نے اپنی تصویروں کی نمائش میں ناظرین کو Gatohets مہیا کیے تھے تاکہ اگر وہ چاہیں تو پسند نہ آنے والی تصویروں کو اکھاڑ پھینکیں۔

سرریلزم (سرریلزم یا ماورائے حقیقت کی اشاعت میں آندرے برتیان کا نام سرفہرست آتا ہے۔ اس رجحان کی ابتدا ۱۹۲۵ء میں ہوئی۔ اس سے وابستہ بیشتر افراد دادائیت کے خیمے سے نکالے ہوئے تھے۔ سرریلزم مارکس اور فرائڈ کی درمیانی مخلوط نسل کی پیداوار تھا۔ اس کے تحت جذبات واحساسات کو ہر ممکن اظہار دینا تھا اور شعوری ذہن کو اپنے اختیارات کو کہیں بروئے کار لانا نہ تھا بلکہ غیر شعوری پیکروں کو

اہمیت دینا اور معاشرے کے مارکسی تجزیے کی روشنی میں انھیں سمجھنا مقصود تھا۔ تمام ذہنی اور روحانی خرابیوں کو اسی طرح سرمایہ داری سے معاشرے کے مجنونانہ سروکار سے منسوب کیا گیا۔ سرریلزم کو انگلینڈ میں کبھی بھی زیادہ مقبولیت حاصل نہیں ہوئی لیکن انگریزی ادب پر اس نے دائمی نقوش چھوڑے ہیں۔ جیمز جوائس کے ناول یولیسس اور Finegan Sweep کو سرریلسٹ ناولوں کی صف میں رکھا جا سکتا ہے۔ ایلیٹ کے یہاں بھی بعض حصّے سرریلسٹ نوعیت کے ہیں لیکن وہ راں بو کے اثر کا نتیجہ ہیں۔

اظہاریت (Expressionism): ہیئت، اسلوب اور تیکنک کی نزاکتوں کے تصور سے بے نیاز اظہار اس رجحان کا خاص عنصر ہے۔ یہ رومانیت کا آخری ترین مرحلہ ہے۔ جیمز جوائس اور ٹی ایس ایلیٹ کے بعض اقتباسات جس قدر سرریلسٹ نوعیت کے ہیں اسی قدر اظہاری نوعیت کے بھی ہیں۔ اظہاریت اسی تحریک کی جرمن شکل ہے جسے فرانس میں سرریلزم کے نام سے پہچانا گیا۔ بے ہیئتی پر زیادہ اصرار جرمنوں کی طرف سے ہوا۔

مستقبلیت: مستقبل پرستی کے رجحان کو اٹلی میں ان لوگوں نے پروان چڑھایا جو ماضی اور حال میں نہیں بلکہ صرف مستقبل میں دلچسپی رکھتے تھے۔ مستقبل سے ان کے سروکار نے انھیں عمل اور حرکیت کی راہ دکھائی۔ کوئی تصویر محض ایک لمحے کو ظاہر کر سکتی ہے اور مستقبل پرست تصویر کے اندر پوشیدہ حرکتوں کو ظاہر کرنا چاہتے تھے۔ شاعری میں یہی مستقبلیت نغمگی اور آہنگ کے اظہار کے لیے مشین گن کی تصویر کشی کی شکل اختیار کرتی ہے۔ اس سے یہ اشارہ پہلے ہی مل چکا تھا کہ فسطائیت کا ظہور ہونے والا ہے۔ مستقبلیت کے ساتھ راں بو، فلابیر وغیرہ کی اقدار کی جستجو کا دور ختم ہو گیا۔ اب مثبت اور یقینی عمل لوگوں کی توجہ کا مرکز بن گیا جس میں تشدّد بھی تھا۔ ایلیٹ کو تشدّد سے کوئی دلچسپی نہ تھی لیکن اس نے بھی زندگی گزارنے کی ایک راہ سجھائی ہے۔ ایلیٹ نے بھی Journey of Magis میں تبدیلی کی پیشین گوئی کی ہے۔ فرق اتنا ہے کہ ڈبلیو بی ییٹس کو تشدّد اور اذیت کوشی میں لطف آتا ہے اور ایلیٹ اس سے معذرت کر لیتا ہے۔

تجریدی آرٹ: سیزان، پکاسو وغیرہ نے فطرت کو اقلیدسی شکلوں میں تصور

کر دیا تھا پھر بھی سمجھا یہی جاتا تھا کہ یہ اشکال مظاہر فطرت کی دلالت کرتی ہیں۔ تجریدی آرٹ میں ترتیب، شکل اور رنگ کو محض اُن کی خاطر یا کسی مجرّد تصوّر کی نمایندگی کے لیے کیا جاتا ہے۔ اس میں کسی فطری منظر کو پیش نہیں کیا جاتا۔ سیزان نے عمارت سازی کا تاثر پیدا کرنے کی کوشش کی ہے تو مانے نے حرکت (سینما ٹو گرافک آرٹ) کا۔ مختلف شکلوں کو مخلوط کرنے کا رجحان پورے تجریدی آرٹ میں غالب رہا ہے اور ابتدا سے ہی یہ تصوّر کارفرما ہے کہ ہر آرٹ کے دائرۂ کار میں ہیئت کا انحصار اس کے معمول پر ہوتا ہے۔ سب سے پہلے اس تصوّر کو لیسنگ نے Laocoon میں برتا۔ اُس کا خیال تھا کہ آرٹ کی ہر صنف کی تکمیل اس کے معمول کی مناسبت سے ایک خاص مقصد کے لیے کی جاتی ہے۔ لیکن جدید آرٹسٹ سینما ٹو گرافک آرٹ کے زیرِ اثر آرٹ کی اصناف کی حدود پر قابو پانے اور ان کے اعمال و مقاصد کو خلط ملط کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ مثال کے طور پر ویسٹ لینڈ میں کئی موقعے ایسے آئے ہیں جہاں موسیقی کے تاثر کو گرفت میں لیا گیا ہے، کہیں فن عمارت سازی اور کہیں مصوّری اور نقاشی کو۔ بیلے رقص کی اسلوب کارانہ صنف ہے اور اس نے بھی جدید آرٹ کو متاثر کیا ہے۔ فرانسیسی اور روسی بیلے کو کافی مقبولیت حاصل رہی ہے۔

سائنس اور آرٹ کا رشتہ : قرونِ وسطیٰ کو اکثر دورِ تاریکی وجہالت سے تعبیر کیا جاتا ہے لیکن یہ دَور تمام ادوار سے زیادہ منطقی اور پُرسکون فکر پردازی کا دَور بھی تھا جب عقائدی مسائل کا مطالعہ بھی عقلی اور منطقی جذبے کے ساتھ کیا گیا۔ انسان بنیادی گناہ سے داغدار ضرور تھا لیکن وہ کائنات کا آقا Lord of the Universe بھی تھا۔

یہ طلسم نشاۃ ثانیہ کے دوران معروضی حقیقت کی جستجو کے ہاتھوں ٹوٹا۔ کپلر اور کوپرنکس Copernicus نے طبیعیاتی اجسام کا اصول دریافت کر لیا تھا جس سے انسان کی اہمیت خود اس کی نظر میں کم ہوگئی اور سترہویں صدی کے آتے آتے یہ شک جنون کی حد تک بڑھ گیا (جیسے میٹافزیکل شعرا کے یہاں)۔ یقین کی فضا اُس وقت دوبارہ پلٹی جب نیوٹن

ے اصولِ ثقل پیش کیا اور اب انسان نے یہ محسوس کرنا شروع کیا۔ وہ تو ہر شے کی تعبیر و
تشریح پر قادر ہے، کائنات ایسی مشین ہے جس کا فعل متعین کیا جا سکتا ہے اور انسان
س کے مالک ہیں۔ یوں ایک اعتماد اور امید کی بحالی ہوئی۔ انیسویں صدی میں ڈارون
کا نظریۂ ارتقا، ایک اور عہد ساز واقعہ تھا جس سے دو متضاد ذہنی کیفیتوں کو فروغ ملا جن
میں ایک لہر رجائیت کی تھی تو دوسری قنوطیت کی۔

انسان جو ابتداً بو رنہ تھا، زمانے کے ساتھ ساتھ ارتقاء پذیر ہو رہا ہے اور
س کی حیثیت میں بہتری آتی گئی ہے۔ ایچ جی ویلز، برنارڈ شا اور گالز وردی ارتقاء کے
ے اس تصور کے نمایندے رہے ہیں۔

تاہم اس تصور کے شانہ بشانہ غیر شعوری طور پر ایک خوف بھی پلتا رہا ہے۔ اگر
فطرت نے بعض جانداروں کے ساتھ بے رحمانہ سلوک کیا ہے اور انھیں صفحۂ ہستی سے مٹا دیا
ہے تو انسان اپنے مستقبل کے بارے میں کوئی بات یقین کے ساتھ کیسے کہہ سکتا ہے
دوسرے یہ کہ necessitarianism اور determinism کے
اصولوں نے کسی قدر افسوسناک طور پر کائنات کے منظر نامے سے باہر پھینک دیا تھا۔
تیسری بات یہ بھی تھی کہ انسان اکثر و بیشتر دیگر حیوانات کی طرح ایک جانور ہی تصور کیا
جاتا تھا۔ بیسویں صدی میں اس قنوطیت کو وسعت دینے والا شخص ٹامس ہارڈی تھا۔ بیسویں
صدی کو اپنے پیش رووں کا necessitarian اور mechanistic اندازِ فکر
ورثے میں ملا۔ لیکن تبدیلیوں کا سلسلہ ابتدا سے ہی چلتا آرہا تھا۔ اس دور میں طبیعیات
نے حیوانیات کی جگہ لے لی۔ میکس پلینک، روتھر فورڈ، آئن اسٹائن سبھی نے جدید فکر
کو متاثر کیا ہے اور ان میں نظریۂ مقادیر کو خاص اہمیت ہے۔

کوانٹم تھیوری: اس نظریے کے مطابق ہر ذرّہ اُن لاکھوں الیکٹرونوں
کا مرکب ہے جن میں سے ایک الیکٹرون ہر سکنڈ کے دس لاکھویں حصے کے گزرنے کے ساتھ
غائب ہو جاتا ہے۔ خود ہماری تشکیل میں ایسے ہی لاکھوں ذرّات کا ہاتھ ہے اور اس
طرح ہمارے اندر الیکٹرون کی تعداد کروڑوں تک پہنچتی ہے تو بعض اوقات ایسا بھی

ہو سکتا ہے کہ ہمارا وجود ہی نہ ہو آیا درحقیقت ہمارا کوئی وجود ہے یا نہیں یہ کہنے کی ہماری عدم قدرت ہی جدید ذہن میں یاسیت کو جنم دیتی ہے۔ مارسل پروست نے ان سرچ آف تھنگز پاسٹ میں اسی کیفیت کو اجاگر کیا ہے۔ جس طرح مادہ فنا ہوتا ہے اور دوبارہ اس کا ظہور ہوتا ہے اسی طرح ہمارے شعور و احساسات کی فنا اور تجدید بقا کا عمل جاری رہتا ہے۔ اس طرح ہمارے تمام تجربات متفرق نوعیت کے قرار پاتے ہیں۔ برقی توانائی کا سفر سیدھے خطوط پر نہیں ہوتا بلکہ اس میں لہر اور اچھال آتے رہتے ہیں۔ یہی بات ایلیٹ کی شاعری کے بارے میں کہی جا سکتی ہے۔ شیلی کی شاعری کی نرم روی کا زمانہ اب جا چکا تھا۔

کہاں تو پہلے یہ کہا گیا تھا کہ " میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں " اب مارسل پروست کہتا ہے کہ " بعض اوقات میں سوچتا ہوں لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہو پاتا کہ میرا وجود ہے " پھر اس کے بعد آتا ہے ہمارے جسم کے سب سے چھوٹے حصے یعنی ذرّے کے متعدد حصّوں میں ٹوٹنے اور تقسیم ہونے کا نظریہ۔ اسی ذرّے یا ایٹم کے ٹوٹنے کا عمل پوری دنیا کو اُڑا سکتا ہے۔ اور اس سے ایک سنگین تر خوف پیدا ہو گیا۔ ایلیٹ نے کہا:

"بس ایک مشتِ خاک میں میں تمھیں موت کا نظارہ کرا دوں گا۔"

I will show you death in a handful of dust

اسی خوف کا اظہار ڈبلیو بی یٹس نے ان الفاظ میں کیا:

"اشیا بکھرتی جا رہی ہیں، مرکز اپنی جگہ قائم نہیں رہ سکتا۔"

Things fall apart; the centre cannot hold

سترہویں صدی جیسی سراسیمگی کا احساس بیسویں صدی میں پھر لوٹ آتا ہے۔ آئن اسٹائن کے نظریۂ اضافت کے مطابق کوئی شے مطلق نہیں ہے۔ اخلاقیات میں ہم دیکھتے ہیں کہ کسی عمل کی قدر کا تعین اس کے ماحول اور حالات کے تعلق سے کیا جانے لگا۔ طبیعیات میں پیمانے اور ابعاد مختلف فاصلوں کے اعتبار سے بدلنے لگے۔ زمان۔ مکان کے عنصر کو ہمیشہ ملحوظ رکھا جانے لگا۔ ان باتوں سے ہر شے پر یہ گمان ہونے لگا کہ وہ

بدلتی اور اہمیت کھوتی جا رہی ہے اور اُن کی حیثیت یکسر مشکوک ہوتی جا رہی ہے۔

چونکہ بیسویں صدی کے طبیعیات دانوں نے یہ ثابت کیا ہے کہ مادہ ایک غیر اہم قسم کی شے ہے اور بالآخر توانائی میں تبدیل کیا جا سکتا ہے، نامعلوم اور محیر العقول مظاہر میں اعتقاد اس دَور میں پھر زندہ ہو گیا۔ اور خدا میں یقین کا امکان دوبارہ روشن ہو گیا کیونکہ اگلے وقت کے سائنسدانوں کی طرح آئن اسٹائن جیسے لوگ اب خدا کے وجود سے بے جھجک انکار نہیں کر رہے تھے۔ انیسویں صدی کی بیشتر فکر اثباتیت کی طرف مائل تھی۔

اثباتیت (Positivism) یہ فکر اس بات پر اصرار کرتی ہے کہ مظاہر کے پرے ہم کسی شے کا ادراک نہیں کر سکتے۔ بیسویں صدی میں اثباتیت کو رواج دینے کے ضمن میں پہلا نام ایچ جی ویلز کا ہے۔ بیسویں صدی کا سائنسی مزاج انیسویں صدی کی اثباتیت کے خلاف ایک ردِعمل تھا۔ جوں ہی سائنس دانوں کی یہ دریافت منظر عام پر آئی کہ توانائی مادّے کی اساس ہے اثباتیت کے تئیں تشکیکی رجحان اُبھرنے لگا۔

سترھویں صدی میں کپلر اور کوپرنیکس کی یہ دریافت کہ زمین کائنات کا مرکز نہیں ہے بم کے دھماکے سے کم نہ تھی۔ بیسویں صدی میں ایک اور دھماکہ ہوا اور وہ دھماکہ تھا سر جیمز جینز اور ایڈنگٹن کے اس نظریے کی شکل میں کہ ہماری کائنات کے علاوہ دیگر کائناتوں کا وجود بھی ممکن ہے۔ یہاں ہم سائنسدانوں اور طبیعیات دانوں دونوں حلقوں میں ایک نئی شکل کی روحانیت کے انکر پھوٹتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ کپلر کی تحقیق نے خاص طور پر انسان اور بنی نوع انسان کے بارے میں مایوسی پھیلائی تھی۔ دوسری طرف سر جیمز جینز نے یہ کہہ کر ایک طرح کی رجائیت پسندانہ روحانیت کی راہ دکھائی تھی کہ اگر ایک سے زیادہ کائناتوں کا وجود ممکن ہے تو خدا کا وجود بھی ممکن ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ یاسیت پسندی بھی تھی۔ کپلر کے زمانے میں انسان کائنات کے مقابلے میں اپنی بے وقعتی سے خوف زدہ ہوتا جا رہا تھا لیکن اب وہ اتنی وسیع کائنات کے سامنے لاشیئیت کی حد تک سکڑ کر رہ گیا اور اسی سے بیسویں صدی ایک جنونی یا ہذیانی کیفیت سے دوچار ہوئی۔ آئی اے رچرڈز کے مطابق بہت مہذب آدمی کو مرعوب اور متحیر ہو کر ہی بے پایاں کائنات

پر غور و فکر کے تجربے سے گزرنا چاہیے۔ بہتوں کے نزدیک یہ عمل مذہب کا درجہ رکھتا ہے۔ ایلیٹ نے آئی اے رچرڈز کے مشورے کا تمسخر اڑاتے ہوئے اسے "خاموش استعجاب" (idle wonder) سے تعبیر کیا۔ اُس کا اشارہ اس طرف ہے کہ کائنات کے سامنے مرعوبیت کا اظہار عیسائی باطنیت پسندوں کا عام تجربہ رہا ہے جیساکہ پاسکل نے کہا تھا کہ انسان سوچتا ہوا زینہ ہے۔ لیکن ایلیٹ پاسکل کے اس تجربے اور جدید سائنس دانوں کے تجربے کے درمیان جن میں ویلز بھی شامل ہے امتیاز کرتا ہے۔ کائنات پر نظر ڈالتے ہوئے پاسکل سراسیمہ تھا کیونکہ وہ بغیر ایک خدا کے کائنات کی وسعت کا مشاہدہ کرنا چاہتا تھا۔ اس طرح وہ خدا کے وجود کے مسئلے میں اُلجھ گیا اور اسی سوال نے اس کی پوری زندگی کو بدل ڈالا۔ بہرکیف، مرعوبیت اور احترام میں یہ عقیدہ ظاہر کرتا ہے کہ بیسویں صدی کے سائنسداں کسی نہ کسی طرح کے مذہبی تجربے یا باطنی شخصیت کی ضرورت محسوس کرتے تھے جس کا کوئی اظہار انیسویں صدی کے سائنسدانوں کے یہاں نہیں ملتا۔ گویا کہ انیسویں صدی کی مشینی کائنات بیسویں صدی میں آکر ٹوٹنے سی لگی اور لوگ اثباتیت سے دور ہونے لگے۔

معینہ ردِ عمل Conditioned Reflexes کا نظریہ

اس نظریے کا بانی روسی سائنسداں پاولوف تھا۔ ہابس کے ساتھ سترہویں صدی میں ایک نیا نظام نفسیات وجود میں آیا۔ ہابس کے مطابق انسانی دماغ مستقل بالذات جسم نامی نہیں بلکہ انسانی جسم کا ایک لازمی حصہ ہے، ایسے ہی جیسے دیگر اعضاء ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ خیالات صرف حسی تاثرات سے ہی پیدا ہوتے ہیں۔ ہابس کی نفسیات کو اٹھارہویں صدی کے ہارٹلے نے اپنایا جس نے اس کی مفصل تشریح کی اور اسے sensationalist نفسیات کا نام دیا لیکن خود اٹھارہویں صدی میں اس پر ردِ عمل ظاہر ہوا اور برکلے نے عینیت پرستی [illegible] دماغ کا انحصار مادے پر [illegible] ہے کہ ذہن کو مادے پر فوقیت حاصل ہے، [illegible] کی تخلیق کرتا ہے۔ بقول ورڈزورتھ:

[illegible] ذہن تخلیق کرتا ہے"

معین ردِعمل (Conditioned Reflex) بلاقصد و نیت اور
خود کارانہ طور پر واقع ہوتا ہے جس میں کسی ارادے کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ پاولوف اور اُس
کے ہم خیالوں کے نزدیک دماغ کی حیثیت مشین کی ہے جس کے لیے خودکار اور مشینی ردِعمل کے
اظہار کا فریضہ متعین کر دیا گیا ہے۔ ہم اپنے اضطراری افعال کو انسلاکات میں تبدیلی کے
تبدیلی کے ذریعے بھی کسی خاص حالت کے تابع بنا سکتے ہیں، یعنی ہم اس سے مشروط کر سکتے
ہیں۔ مثال کے طور پر جب کتے کی نگاہ ہڈی پر پڑتی ہے تو اس کے منہ میں پانی بھر آتا ہے
لیکن اگر ہڈی کا انسلاک پلیٹ سے ہو جائے تو پلیٹ دیکھنے پر بھی کتے پر وہی ردِعمل ہوگا،
اب اسی کو وسعت دے کر اس میں ایک میز کا بھی اضافہ کر دیں تو بھی نتیجہ وہی نکلے گا۔ اس
طرح کتے کے منعکس افعال کی کنڈیشننگ یا تکییف ہوتی جاتی ہے۔ ایچ جی ویلز کا خیال
ہے کہ انسانی نفسیات بھی یہی ہے۔ اُن کے منعکس افعال یعنی اضطراری یا خود کار اعمال کی
تکییف ممکن ہے۔ معاشرے کے لیے ایک نیا نظام تجویز کرتے ہوئے وہ سب سے پہلے خود افراد
میں تبدیلیاں دیکھنا چاہتا ہے۔ وار آف دی ورلڈز میں اس نے یہ دکھایا ہے کہ مریخ پر آباد
انسانی مخلوق زمینی انسان کے مقابلے میں ذہنی اور جسمانی طور پر زیادہ طاقت ور ہے۔ ویلز
سوچتا ہے کہ جنس، جذبات اور احساسات ہی دنیا کی تمام پریشانیوں کا سبب ہیں اور
انسان کے منعکس افعال کی تکییف کے ذریعے ہی اُن کا خاتمہ کیا جا سکتا ہے۔ [illegible]

Man [illegible] میں برنارڈ شا نے ایسے عہد کا تصور پیش کیا ہے جب انسان
انسانی خامیوں اور نقائص سے نجات پالے گا اور ایک زندہ دماغ بن کر رہ جائے گا اور
مرد و زن ایک دوسرے میں دلچسپی لینا چھوڑ دیں گے۔ حالانکہ برنارڈ شا اپنی اس
تصویر سے خود ہی مبہوت تھا۔

Shape of Things [illegible] میں بھی ویلز ایک ایسے معاشرے
کو پیش کرتا ہے جس کی تنظیم عقلی اور منطقی بنیادوں پر کی گئی ہے لیکن برنارڈ شا کی
طرح وہ بھی اپنی تخلیق کردہ عقلی دنیا سے بہت جلد اکتا جاتا ہے [illegible]

ایک نئے معاشرتی نظام کے بیشتر خاکوں میں یہ بنیادی مفروضہ کارفرما رہا ہے کہ تربیت اور تعلیم سے انسانی رویّوں اور طرزِ سلوک میں تبدیلی لائی جاسکتی ہے۔

عمرانیات اور نفسیات کا عروج : بیسویں صدی میں ان علوم کے مطالعے سے ایک نیا نظامِ اخلاق وجود میں آیا جسے جدید اخلاقیات سے موسوم ہوئے ابھی زیادہ عرصہ نہیں گزرا ہے اور اس سے برٹرنڈرسل کا نام بھی وابستہ ہے۔ ٹی ایس ایلیٹ نے جدید اخلاقیات کی طرف معاندانہ رویّہ اختیار کیا اور رسل اور فرائڈ پر ہتک آمیز فقرے کسے ہیں۔

عمرانیات جسے ہم دوسری اقوام کے طرزِ حیات اور ثقافت کے مُطالعے کا نام دے سکتے ہیں، عام انسانوں کی فطری دلچسپی کا موضوع ہے لیکن اس کا مُطالعہ خصوصاً عہد الزبتھ میں ہوا جب لوگ دور دیسوں اور اجنبی سرزمینوں کی سیاحت کے قصّوں اور عجیب غریب کہانیوں سے متعارف ہوئے۔ اٹھارہویں صدی میں علم کی اس شاخ کو ایک بار پھر عروج حاصل ہوا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس عہد میں جب ہر بات کو عقلیت کی کسوٹی پر پرکھا جارہا تھا اس تصوّر کو دھکا لگا کہ مسیحی معاشرہ لازمی طور پر دنیا کے تمام معاشروں سے بہتر ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مہذب اقوام کے مقابلے میں چینی اور غیر متمدن معاشروں کے مُطالعے میں لوگوں کی دلچسپی بڑھنے لگی۔ Rasselas وحشی سماج کے مطالعے کے اسی شوق کی پیداوار ہے۔ غیر متمدن انسانوں کے طریقۂ زندگی کو خود اپنی زندگی کے مقابلے میں فوقیت دینے کا رجحان پہلی بار بیسویں صدی میں ہی نہیں پیدا ہوا بلکہ اس سے پہلے یہ اٹھارہویں صدی میں بھی رونما ہوچکا تھا۔ لیکن اُنیسویں صدی میں اِسے قبولیت نہ ملنے کا سبب یہ تھا کہ یہ وہ زمانہ تھا جب یورپ سمندر پار اپنی نوآبادیات قائم کر رہا تھا اور یہ سمجھا جاتا تھا کہ سفید فام انسان اب تک غیر متمدن رہ جانے والے انسانوں میں علم اور تہذیب کی روشنی پھیلائیں گے۔

اکبر کے شعری محرکات

شارب ردولوی

اکبر الٰہ آبادی کو سمجھنے میں ہم سے کہیں نہ کہیں کوئی کوتاہی ضرور ہوئی ہے اس لیے وطنز و مزاح میں سب کچھ وہی نہیں ہوتا جو اس کے ظاہری معنی سے نظر آتا ہے۔ اکثر اس لطفِ بیان کے پیچھے گہری سماجی معنویت، سیاسی اور تاریخی بصیرت اور تہذیبی حقیقت پوشیدہ ہوتی ہے جس کی طرف فوراً ذہن منتقل نہیں ہوتا۔ مزاح نگار کا یہ المیہ ہے کہ اس کی ہنسی وسب کو نظر آتی ہے لیکن اس کے پیچھے چھپے کرب پر کم نگاہ پڑتی ہے۔ اکبر کے ساتھ بھی یہی ہوا حالانکہ اکبر اردو کے اُن خوش نصیب مزاح نگاروں میں ہیں جن کے مرتبے کے تعین کی کوشش مولانا عبدالماجد دریابادی جیسے ثقہ عالم نے بھی کی اور احتشام حسین اور آل احمد سرور جیسے جدید ناقدین نے بھی، اور پھر اکبر کے کلام کو سمجھنے کے لیے یہی دو پیمانے رائج ہو گئے۔ ایک کے تحت اکبر مسلمان، دین اور ملت کے لیے دردمند دل رکھنے والے، مغربی یلغار کی وجہ سے اپنی تہذیب، زبان اور مذہب کے لیے فکرمند اور نوجوانوں کو اس سے محفوظ رہنے کا پیغام دینے والے کی شکل میں ابھرے اور دوسرے کے تحت نئی زبان، نئے کلچر، نئی تہذیب سے خوف زدہ، اس سیلاب تند خو میں سب کچھ بہہ جانے کے خوف سے پریشان، سیلاب کے گزر جانے کے بعد کی زرخیزی سے بےخبر اور قدامت پسند ٹھہرے۔ اس کا سبب یہ تھا کہ اکبر کے کلام کو محدود معنویت میں دیکھنے کی کوشش نہ کی گئی۔ اس کا اگر سماجیاتی مطالعہ کیا گیا ہوتا اور اس عہد کے نفسیاتی Complexes میں

دیکھا گیا ہوتا تو نتیجہ اس سے مختلف ہوتا۔

اکبرؔ کوچۂ سخن میں 'نظارۂ شاہدِ معانی کے لیے آئے تھے۔ ان کے دورِ اوّل کا شعر ہے:

آیا ہوں کوچۂ سخن میں اکبرؔ
نظارۂ شاہدِ معانی کے لیے

لیکن انھیں اس وقت بزمِ شعر میں وہ جگہ نہیں مل سکی جس کی وہ توقع کرتے تھے۔ شاید اس کا سبب یہ ہو کہ اس وقت اردو کی محفلِ شعر ایک طرف نکتہ سنج و نکتہ آفریں شعرا سے پُر تھی اور دوسری طرف فضا میں غالبؔ و مومنؔ، ذوقؔ و ظفرؔ اور شیفتہؔ کی آوازوں کی گونج باقی تھی۔ اسی لیے شروع میں اکبرؔ لوگوں کی توجہ کا مرکز نہیں بن سکے۔ اس کے علاوہ تیزی سے تبدیل ہوتی ہوئی قدروں اور رویّوں میں ان کی آواز اپنی شناخت نہیں بنا سکی۔ اسی لیے اکبرؔ کو اپنا راستہ تبدیل کرنا پڑا جس کا اعتراف ان الفاظ میں خود انھوں نے کیا ہے:

قہقہوں کی مشق سے میں نے نکالا اپنا کام
جب کسی نے قدرِ آہ و نالہ و زاری نہ کی

کلیات دوم، ص ۳۲

(دورِ دوم ۱۸۶۶ء سے ۱۸۸۴ء تک)

اکبرؔ کی شعری نفسیات کو سمجھنے کے لیے یہ دونوں اشعار بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ پہلا شعر ان کے کوچۂ شاعری میں آنے کے سبب یا شوق کو ظاہر کرتا ہے اور دوسرا شعر، اگر غور سے دیکھیں تو ان کی شاعری کی پوری کہانی کو سمیٹے ہوئے ہے اور اسی سے ان کے شعری محرکات تک رسائی ہوتی ہے۔ اکبر کے پہلے دورِ شاعری اور دوسرے دورِ شاعری میں خواہ زمانی فاصلہ بہت نہ ہو لیکن ذہنی فاصلہ بہت نظر آتا ہے۔ اس لیے کہ ان کا پورا شعری رویہ تبدیل ہو جاتا ہے۔ اس شعر میں 'اپنا کام نکالنے' پر جو زور ہے وہ 'شاہدِ معانی' کے نظارے سے بالکل مختلف ہے۔

اکبرؔ نے طنز و ظرافت کی شاعری کب شروع کی، اس کا صحیح تعین اب تک نہیں ہو سکا ہے اس لیے کہ تخلیقات پر تاریخیں درج نہیں ہیں۔ کلیات ادوار میں منقسم ضرور ہے لیکن اس

سے بھی کوئی مدد نہیں ملتی۔ شیخ ممتاز حسین جونپوری نے ۱۸۷۷ء میں اودھ پنچ کی اشاعت پر منشی سجاد حسین کے نام اکبر کے منظوم خط کو ان کی شاعری کا ایک اہم موڑ قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

"..... اس خط کے بعد اکبر مرحوم نے ظرافت نگاری کی داغ بیل اپنے چمنستانِ نظم میں ڈالی اور پرانے رنگ کی شاعری کو خیرباد کہا۔" لہ

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ۱۸۷۷ء سے انھوں نے قہقہوں کی نشتر سے اپنا کام نکالنا شروع کیا۔ اگر زمانے کا صحیح تعین ممکن ہوتا تو کلامِ اکبر کے مطالعے اور اس کے محرکات کو سمجھنے میں زیادہ لطف آتا۔ میرے پاس اس بات کے لیے دلیل تو نہیں ہے لیکن ان کے کلام سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس سے قبل ان کے یہاں حالات کے بارے میں ایک تیکھا رویہ پیدا ہو چلا تھا۔ ایسا نہیں ہے کہ 'اودھ پنچ' کی اشاعت سے اچانک ان کا رُخ بدل گیا۔ اس لیے کہ ان کی ظریفانہ یا طنزیہ شاعری کے محرکات بہت مضبوط بنیاد رکھتے ہیں۔ ان میں اکبر کی پوری شخصیت، فکر اور سوجھ بوجھ شامل ہے جو اچانک کسی اخبار کی اشاعت سے وجود میں آ سکتی۔ اکبر ان تبدیلیوں کو دیکھ رہے تھے اور اس ذہنی و تہذیبی کش مکش سے دوچار تھے جو نئے سیاسی نظام اور تہذیبی یورش نے پیدا کر دی تھی اگر مختصر الفاظ میں اکبر کے شعری محرکات کا احاطہ کرنا ہو تو اسے اس عہد کا سیاسی و سماجی اور تہذیبی تغیر اور اس کا ردِعمل قرار دیا جا سکتا ہے یہی وجہ ہے کہ اکبر کے کلام میں سماجیاتی مطالعے کی جو گنجائش ہے وہ کم شاعروں کے یہاں ملتی ہے۔ اکبر کا کلام پڑھتے وقت کبھی کبھی تو ایسا لگتا ہے کہ ہم ان تہذیبی مسائل اور کرب کی تصویریں دیکھ رہے ہیں جو تاریخ کی کسی کتاب میں نہیں ملتیں۔ ان کے بلیغ اشارے اور علامتیں پھیل کر تاریخ کا پورا باب بن جاتی ہیں اور الفاظ کے پیچھے آباد محسوسات کی ایک نئی دنیا نظر آتی ہے۔

اکبر کا عہد تغیر کا عہد ہے۔ ۱۸۵۷ء کے ہنگامے کے وقت ان کی عمر گیارہ

لہ بحوالہ اکبر الٰہ آبادی..... فصیح ظفر، ص ۲۶۴

سال تھی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ پندرہ سال کی عمر میں وہ اپنے اُستاد غلام حسین وحید کے ساتھ اربابِ نشاط کی محفلوں میں شریک ہونے لگے تھے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اُس وقت اچھے خاصے سمجھ دار تھے۔ اس لیے ۱۸۵۷ء میں جو کچھ انھوں نے آنکھوں سے دیکھا اور اس کے ردعمل کے طور پر جو صورت حال وجود میں آئی اسے وہ اچھی طرح سمجھتے تھے اسی لیے "قدرِ آہ و نالہ و زاری" نہ ہونے پر قہقہوں کے پردے میں اپنا کام نکالنے کی کوشش کی۔ یہاں پر ۱۸۵۷ء اور اس کے بعد کے حالات کی تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس کا بیان بے شمار کتابوں میں درج ہے لیکن بعض باتوں کی طرف صرف اشارے اس لیے ضروری ہیں کہ ان کی حیثیت اکبؔر کے شعری محرکات کی ہے۔ تفصیلات کو ان کتابوں میں دیکھا جاسکتا ہے مثلاً ان کی تین اشعار کی ایک نظم یا قطعہ ہے:

دونوں کو اگرچہ ہے طلب آنر کی
رُخ ان کے جدا ہیں اس کی علت کے لیے
ہندو عزت طلب ہیں زر کی خاطر
مسلم کو طلب ہے زر کی عزت کے لیے
بنیاد وہ اپنی چاہتا ہے مضبوط
بے چین ہے یہ نمودِ حالت کے لیے

ان تین اشعار میں آنر کی طلب، عزت کی طلب زر کی خاطر، زر کی طلب عزت کے لیے، مضبوط بنیاد کی ضرورت اور نمودِ حالت اس عہد کی سماجی اور معاشی صورت حال اور خاص طور پر مسلمانوں کی فکر اور حالت کی طرف جو اشارہ کرتے ہیں وہ توجہ طلب ہے۔ ان اشعار کے ظریفانہ پہلو کو نظر انداز کر کے ان کے سماجیاتی پہلو کا مطالعہ کریں تو اس کے اندر بدلتی ہوئی تاریخی اور تہذیبی صورتِ حال کی ایک دنیا نظر آئے گی۔ اکبؔر شعر ظرافت کے لیے نہیں کہتے۔ ہنسنا ہنسانا ان کا مقصد نہیں ہے۔ وہ اپنی شاعری کے ذریعے صورتِ حال کا احساس دلاتے ہیں اور اپنے گہرے طنز سے بیدار کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ سیاستدان، فلسفی اور مفکر نہیں ہیں لیکن ملک و قوم کے لیے ان کے دل میں درد ہے۔ ان کے کلام کا کسی فلسفیانہ

اور سیاسی نقطۂ نظر سے مطالعہ کرنے والے غلط نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں۔ اکبر ایک عام انسان کی طرح بدلتے ہوئے حالات پر کڑھتے ہیں۔ انھیں اپنی تہذیبی قدریں عزیز ہیں اور وہ اس کی شکست و ریخت سے دل گرفتہ ہیں اور یہ صورتِ حال کسی بھی حساس انسان کے لیے تکلیف دہ ہو سکتی ہے۔ اس کا پورا اندازہ کرنے کے لیے چند لمحے اکبر کے ساتھ جینا پڑیں گے۔ پنڈت سندر لال نے اپنی کتاب سنہ ستاون میں الٰہ آباد کے اُن درختوں کا ذکر کیا ہے جن کی شاخوں پر اتنے آدمیوں کو پھانسی دی گئی تھی کہ مزید انسانوں کو پھانسی دینے کی گنجائش باقی نہیں رہ گئی تھی۔ انگریزوں نے خوف و دہشت کا وہ عالم پیدا کیا تھا کہ کوئی سر اُٹھانے کی ہمت نہ کر سکے۔ دوسری طرف اس سے زیادہ سخت مار تھی اور وہ نفسیاتی مار تھی کہ سوچ سمجھ رکھنے والے طبقے کو احساسِ کمتری میں مبتلا کرو۔ یعنی تمھاری تہذیب ناقص ہے، تمھاری زبان ناقص ہے، تمھارے طور طریقے ناقص ہیں۔ تم اگر انسان بننا چاہتے ہو تو انگریزی سیکھو، اُن طور طریقوں کو اپناؤ، اُس تعلیم کو حاصل کرو — یہ کہنا غلط ہوگا کہ اُس زمانے میں جن لوگوں نے اُسے اپنایا وہ سب بڑے دور بیں، دور اندیش اور ترقی پسند تھے اور جنھوں نے مخالفت کی وہ سب ناعاقبت اندیش تھے۔ اس لیے کہ پہلی طرح کے لوگوں کے سامنے ان کے ذاتی مفادات اور مقاصد بھی تھے اور دوسری طرح کے لوگ اس تہذیبی اور سماجی سوچ سے باہر نہیں نکل پائے تھے کہ اچھے بُرے، فائدے مند اور نقصان دہ کا فوری فیصلہ کر پاتے۔ اُس وقت پورے ملک کی تاریخ میں کوئی بہت بڑی تحریک نظر نہیں آتی۔ اگر کہیں کچھ ہے تو وہ مذہب اور اصلاح کے سہارے آگے بڑھنے کی کوشش ہے۔ راجہ رام موہن رائے ہوں یا کیشب چندر سین یا ایشور چندر ودیا ساگر یا مسلمان علما، انگریزی کی مخالفت کا سبب مذہب ہے اور اسی کے سہارے لوگوں کو جمع کرنے ان میں علم اور بیداری پھیلانے کی کوشش ہے۔ یہاں ساری تفصیلات کو نظر انداز کرتے ہوئے صرف ایک بات کی طرف اور توجہ دلانا چاہوں گا کہ ہندوستان کے عام پڑھے لکھے طبقے کو اس وقت جو سہولتیں حاصل تھیں یا اس کی جو معاشی حالت تھی مسلمان اس کے مقابلے میں کئی گنا کمتر تھا۔ انگریزوں نے مسلمانوں سے حکومت حاصل کی تھی اس لیے ان کے ساتھ ان کا زیادہ سخت رویّہ تھا۔ ان کی تعلیم اور ملازمت میں بھی انصاف نہیں کیا

جاتا تھا۔ اس کے مقابلے میں دوسرے مالی اعتبار سے بھی مضبوط تھے اور تعلیمی اعتبار سے بھی۔ اس لیے کہ نئے تعلیمی نظام کو انھوں نے قبول کرلیا تھا۔ اس میں ان کا مالی مفاد تھا۔ مسلمانوں کے لیے اس کا قبول کرنا اپنے تہذیبی ورثے سے کٹ جانا تھا۔ اپنے اجداد کی عظمت سے الگ ہوجانا تھا۔ اس لیے جو ذہنی کرب اور بے چینی مسلمانوں میں تھی دوسرے ہندوستانیوں میں نہیں تھی۔ اور ایک حساس انسان کی طرح اکبر کا اس کرب میں مبتلا ہونا فطری تھا۔ دوسری طرف اکبر یہ دیکھتے تھے کہ مسلمان اس دوڑ میں اپنی شناخت بھولتا جا رہا ہے۔ وہ نئے سیلاب سے اتنے خوف زدہ نہیں تھے جتنے اس کے رویے سے شاکی تھے جو عمل کی طاقت سلب کرتا جا رہا تھا اور اس کے بدلے میں اسے صرف کلرکی دے رہا تھا:

مذہب چھوڑو، ملت چھوڑو، صورت بدلو، عمر گنواؤ
صرف کلرکی کی امید اور اتنی مصیبت توبہ توبہ

اس کے مقابلے میں وہ چاہتے تھے کہ:

عزم کر تقلیدِ مغرب کا، ہنر کے زور سے
لطف کیا ہے لدلیے موٹر، زر کے زور سے

اکبر مذہب کے اس طرح مقلد نہیں تھے جس طرح اس عہد کے دوسرے مولوی تھے اور نہ مذہب کا وہ تنگ دلانہ تصور رکھتے تھے ورنہ وہ ہرگز دنیا کے کرشمے سیکھنے کا درس نہ دیتے:

دین کو سیکھ کے دُنیا کے کرشمے سیکھو
مذہبی درس الف ب ہو علی گڈھ ت ہو

ان کی نگاہ میں دنیا کی بھی اتنی ہی اہمیت تھی لیکن ان کو دکھ اس بات کا تھا کہ مسلمان اپنے عقائد سے منحرف ہوتا جا رہا ہے جبکہ:

گرجا میں تو کرنیل و کمشنر بھی ہیں موجود
مسجد میں کوئی ڈپٹی و منصف بھی نہیں ہے

یہاں بجائے نماز گپ ہے وہاں وہی عزت بتپ ہے
یہاں مساجد اجڑ رہی ہیں وہاں کلیسا سنور رہے ہیں

اکبر کی پریشانی یہ ہے کہ جس نے نئی تعلیم حاصل کی اس نے اپنی قدروں کو بھلا دیا جب کہ وہ نئی تعلیم کو دنیا کی ترقی کا زینہ اور مذہب کو اپنی شناخت کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ ان کے یہاں دونوں میں بیر نہیں ہے بلکہ وہ دونوں میں ایک تناسب چاہتے ہیں اور جب وہ انگریز کے یہاں اس تناسب کو دیکھتے ہیں تو ان کا کرب کچھ اور بڑھ جاتا ہے:

واہ کیا راہ دکھائی ہے ہمیں مرشد نے
کردیا کعبے کو گم اور کلیسا نہ ملا

قابلیت تو بڑھ گئی ماشاءاللہ
مگر افسوس یہی ہے کہ مسلماں نہ رہے

اس سلسلے میں انھیں ہندو سے بھی شکایت ہے۔ یہ نہیں کہ وہ صرف مسلمان سے شاکی ہیں کہ اس نے اپنی شناخت کھودی ہے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ؛

کہاں کے مسلم کہاں کے ہندو بھلائی ہیں سب نے اپنی رسمیں
عقیدے ہیں سب کے تین تیرہ نہ گیارہویں ہے نہ اشٹمی ہے

گیارہویں اور اشٹمی تو صرف کہنے کی بات ہے ورنہ اس کے پیچھے وہی اپنے تہذیبی ورثے سے کٹ جانے کا غم ہے۔

اکبر تنگ نظر مسلمان نہیں تھے۔ وہ اگر تنگ نظر مسلمان ہوتے تو کبھی مسلمانوں اور ہندوؤں کے متحد رہنے کی بات نہ کرتے جب کہ ماضی قریب کی کئی تحریکیں علیٰحدگی پسندی کی تحریکیں تھیں اور اس زمانے میں بھی انگریزی کی ساری سیاست 'تقسیم کرو اور حکومت کرو' کی تھی۔ وہ طرح طرح سے دونوں میں نفاق ڈالنے کی کوشش کرتے تھے۔ کبھی گائے کے مسئلے کو لے کر، کبھی کسی اور طرح سے جس کا اثر آج تک ہندوستانی سیاست پر باقی ہے اور جسے ہم سب بھگت رہے ہیں۔ لیکن اکبر ان روشن خیال لوگوں میں تھے جو ہر وقت ہندو اور مسلمانوں کے اتحاد، محبت اور دوستی کی بات کرتے رہے۔ ان کے محرکات شعری میں ہندو مسلم اتحاد کی بہت بڑی اہمیت ہے۔ وہ خود کو ان سے الگ تصور نہیں کرتے۔ حالانکہ اس پر کبیدہ خاطر ہیں

کہ شیخ اور صاحب (انگریز) دونوں لڑا دینے کے درپے ہیں:

لڑیں کیوں ہندوؤں سے ہم انہی کے اُن سے پنپے ہیں
ہماری بھی دُعا ہے یہ کہ گنگا جی کی بڑھتی ہو
مگر ہاں شیخ کی پالیسی سے ہم نہیں واقف
اسی پہ ختم کرتے ہیں کہ جو صاحب کی مرضی ہو

کہتا ہوں میں ہندو مسلمان سے یہی
اپنی اپنی روش پہ تم نیک رہو
لاٹھی ہو ہوائے دہر پانی بن جاؤ
موجوں کی طرح لڑو مگر ایک رہو

وہ لطف اب ہندو مسلماں میں کہاں
اغیار ان پہ گزرتے ہیں خندہ زناں
جھگڑا کبھی گائے کا' زباں کی کبھی بحث
ہے سخت مضر یہ نسخۂ گاؤ زباں

اکبر کے محرکات شعری میں ایک اہم محرک قوم کی بدحالی' انگریزوں کی اندھی تقلید اور نئی نسل کی بےعملی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس میں ان کا تخاطب یا نشانہ زیادہ تر مسلمان ہے اس لیے کہ وہ دوسروں کے مقابلے میں زیادہ تباہ حال اور برباد تھا جس کی بہت اچھی مثال ان کی وہ نظم ہے جو اس طرح شروع ہوتی ہے:

خدا حافظ مسلمانوں کا اکبر — مجھے تو ان کی خوش حالی سے ہے یاس
یہ عاشق شاہد مقصود کے ہیں — نہ جائیں گے ولیکن سعی کے پاس

اگر صرف اس نظم کا سماجیاتی مطالعہ کیا جائے تو اس عہد کے مسلم نوجوان اور اس کے رویّوں کو بہت اچھی طرح سمجھا جا سکتا ہے جس کی ایک جھلک ان اشعار میں ملاحظہ کیجیے:

کہا مجنوں نے یہ اچھی سُنائی ۔۔۔ کجا عاشق کجا کالج کی بکواس
بڑی بی آپ کو کیا ہو گیا ہے ۔۔۔ ہرن پر لادی جاتی ہے کہیں گھاس
یہ اچھی قدردانی آپ نے کی ۔۔۔ مجھے سمجھا ہے کوئی ہرچرن داس

نوجوانوں سے الگ ان لوگوں کو دیکھیے جو آج کی زبان میں دانش ور کہے جاتے ہیں تو یہ صورت نظر آتی ہے :

اگرچہ پولیٹیکل بحث میں ہوئے ہیں شریک
جناب پنڈت جے چندر و بابو آشو توشش
مگر ہمیں تو ہے بالکل سکوت اس مد میں
سُجھا گئے ہیں یہ مضمون سیدِ ذی ہوش
رموزِ مملکت خویش خسروا دانند
گدائے گوشہ نشینی تو حافظا مخروش

یہ صرف سرسید کی سیاست سے الگ رہنے کی پالیسی پر طنز نہیں ہے بلکہ اس وقت کی پالیسی میکنگ سے مسلمانوں کے دور ہو جانے پر ماتم ہے۔ یہ تین اشعار اس زمانے میں مسلمانوں کی حالتِ زار ظاہر کرتے ہیں۔ ایک طرف وہ ہیں کہ تیزی سے آگے بڑھ رہے ہیں اور دوسری طرف ہم ہیں کہ وقت کے دھارے سے دور ہوتے جا رہے ہیں :

ہم کو سائے پر جنوں وہ دھوپ میں مصروفِ کار
بس یہ ہے ان کی نظر اور سیم ان کے ہاتھ میں

اکبر جانتے تھے کہ حالات بدل رہے ہیں اور ان حالات میں ماضی کا ماتم یا اس کی تمنا بے سود ہے۔ یہ قانونِ قدرت ہے کہ چیزیں تبدیل ہوتی ہیں اور ان کی جگہ نئی چیزیں آتی ہیں۔ انھیں ہم روک نہیں سکتے۔ وہ ان تغیرات سے خوش نہ ہونے کے باوجود اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ :

یہ موجودہ طریقے راہیٔ ملکِ عدم ہوں گے
نئی تہذیب ہوگی اور نئے ساماں بہم ہوں گے

اس کے لیے وہ نیا علم بھی چاہتے تھے اور نئے ہنر سے بھی قوم کو آشنا دیکھنا چاہتے تھے۔ وہ

جانتے تھے کہ اگر علم و ہنر سے نا آشنا رہے تو سوائے غلامی کے اور کچھ ہاتھ نہیں آئے گا:

بے علم و بے ہنر ہے جو دُنیا میں کوئی قوم
نیچر کا اقتضا ہے رہے بن کے وہ غلام

اکبر نئی نسل کو اس غلامی سے محفوظ رکھنا چاہتے تھے۔ ان کا المیہ یہ ہے کہ ان کو صرف ایک مسلمان، مذہب پرست اور کوتاہ اندیش سمجھ لیا گیا ہے۔ ان کو اس عہد کے مطالبات کے سیاق میں دیکھنے کی کوشش نہیں کی گئی اور ان کے بعض اشعار کے حرف ظاہری اور سطحی معنوں کو لے کر ان کے بارے میں قدامت پرستی اور تصوّر پرستی کا فیصلہ کر دیا گیا۔ حالانکہ ان کے اشعار کی معنویت، گہرائی اور پہلوداری کچھ اور ہی اشارے کرتی ہے جس کے لیے انھوں نے خود لکھا ہے:

مرا ہر شعر اکبرؔ ایک دفتر ہے معانی کا
کوئی سمجھے نہ سمجھے ہم تو سب کچھ کہہ گزرتے ہیں ◆◆

کلامِ فراق میں زمانی تلازمات

رفیعہ شبنم عابدی

نفسیات کے اس پہلو سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ کسی شخصیت میں جتنے تضادات ہوتے ہیں وہ اتنی ہی جان دار، توانا اور قوی ہوتی ہے۔ اور اثبات و نفی کی ہزار منزلوں سے گزرنے کے بعد بھی دنیا کو اُس کے "ہونے" اور "اہم ہونے" کا اقرار کرنا ہی پڑتا ہے۔ جہاں تک فراق گورکھ پوری کی شخصیت کا تعلق ہے، وہ بھی عمر بھر متضاد رویّوں اور رایوں کا شکار رہے۔ فراق پر تنقیدیں بھی ہوئیں اور تعریفیں بھی کی گئیں۔ پروفیسر گیان چند جین اور پروفیسر جگن ناتھ آزاد کو اُن کی شاعری سے اتنی دلچسپی نہ تھی جتنی ان کی ازدواجی زندگی، ان کی بدصورت بیوی، اُن کے خبط الحواس بیٹے اور اُن کے کردار کے چند گھناؤنے پہلوؤں کی پردہ دری سے۔ مشتاق نقوی اُن کے عیبوں کو بھی ہُنر بنا کر "فراق ترحمی" کی فضا پیدا کرنے کی کوشش میں سرگرداں رہے۔ فتح محمد ملک کو بھی کی آواز " جنوبی ایشیا کی تہذیبی دُنیا میں معقولیت کی سب سے توانا آواز" محسوس ہوئی۔ مگر شمس الرحمٰن فاروقی کو یہی آواز " خارج الوزن" اور "مہلک عروضی عیب کا شکار" نظر آئی۔ وہ اسی خیال کے اظہار میں کوشاں رہے کہ ناصر کاظمی اور احمد مشتاق کو فراق سے بہتر شاعر سمجھا جائے۔ بلراج جیرت انھیں " اُردو کا پہلا ہندوستانی عظیم شاعر" تسلیم کرتے ہیں تو پروفیسر ممتاز حسین انھیں مفکّر ماننے کو تیار نہیں۔ شمیم حنفی کو " اُن کی شخصیت پر ہمیشہ ایک متمدّن وحشی کے وجود کا

گمان ہوا جس کی وحدت ایک دوسرے سے متصادم عناصر کی مرہونِ منت ہوتی ہے۔" بہرحال ان تمام تضادات کے باوجود اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ فراق ہمارے عہد کے ایک اچھے اور بڑے غزل گو تھے، ہیں اور رہیں گے۔

میں نے اس آواز کو مر مر کے پالا ہے فراق
آج جس کی نرم لو ہے شمعِ محرابِ حیات

واقعی اپنے کردار کے تمام تر عیبوں اور اپنی شاعری کی جملہ فنی خامیوں کے باوجود فراق میں کوئی ایسی بات ضرور تھی جس کی وجہ سے انھیں بھلایا نہیں جا سکتا۔ بہ حیثیت شخص بھی اور بہ حیثیت شاعر بھی۔ خصوصاً اردو غزل کو انھوں نے ایک قابلِ قدر سرمایہ عطا کیا۔ فارسی اور ہندی کا مِلا جُلا ملکش، ایک مخصوص لب و لہجہ جس میں سلگتا ہوا دھیما پن ہے۔ مدھ ماتی برساتوں کی سی دلکشی ہے۔ نرم روی ہے۔ نرم گفتاری ہے۔ حزن و ملال ہے۔ غم والم ہے مگر اس کے باوجود بھی رجائیت ہے۔ مادّیت ہے مگر اس کے ساتھ روحانیت بھی ہے۔ ارضیت ہے مگر اس کے ساتھ سماوی کیفیات بھی ہیں۔ آنے والے قدموں کی آہٹوں کی خوش گوار شناسائی بھی ہے اور جانے والوں کے قدموں کی رفتار پیمائی بھی۔ تھرتھراہٹیں اور رسماہٹیں بھی ہیں مگر انھیں کے پہلو بہ پہلو کسمساہٹیں بھی ہیں۔ اُن کے حلاوت بھی ہے اور تلخی بھی۔ جذباتی آسودگی بھی، مگر ناآسودگی کا کبھی ختم نہ ہونے والا احساس بھی ــ اور ان سبھوں کو انھوں نے ایک جمالیاتی حسیت کے کیمیائی محلول میں یوں ڈبو دیا ہے کہ فکر و خیال کے بے شمار خوبصورت سمعی، بصری اور لمسی پیکر وجود میں آگئے ہیں اور یہ پیکر ان کے ہاں اس قدر اور تنی بار استعمال ہوئے ہیں اور اتنے معنوں میں استعمال ہوئے ہیں کہ انھوں نے تلازموں لی شکل اختیار کرلی ہے جیسے ہندی تلازمات مثلاً رس، کنول، گات، جمنا، کرشن، بنسی، مدھ ماس، آرتی، راگ، سہاگ، مرگ، ناگن، رتی، کام دیو، بن باس، شیو کی جٹا، امرت ور زہر وغیرہ کے تلازموں سے روپ کی رباعیاں رنگین ہوگئی ہیں۔ ایسے ہی کچھ تلازمات جو بال یا وقت کی علامت بن کر آئے ہیں اور مختلف معانی و مفاہیم میں استعمال ہوئے ہیں، راق کی غزلوں میں اکثر و بیشتر ملتے ہیں۔

جہاں تک زمان و مکان کا سوال ہے یہ ایک بحث طلب مسئلہ ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وقت ایک تسلسل ہے۔ ایک لامتناہی سلسلہ ہے۔ وہ صرف لمحۂ موجود کا نام نہیں بلکہ ماضی سے مستقبل کی طرف رواں دواں رہتا ہے۔ ہر گزرنے والا پل ماضی بن جاتا ہے اور اپنے بعد کے آنے والے پل کو 'موجود' یا 'حال' کی جگہ دے دیتا ہے۔ پھر دوسرا 'مستقبل کا ایک لمحہ — اور اس کے بعد ایک اور — ایک اور — یہ سلسلہ یوں ہی جاری رہتا ہے۔ اس کا کوئی انت ہے نہ چھور۔ وہ مسلسل حرکت میں رہتا ہے۔ ایک ارتقاء کی صورت میں! — لیکن یہ امر غور طلب ہے کہ وقت کی حرکت صرف مستقبل کی جانب ہوتی ہے۔ اُسے Reverse میں نہیں لایا جا سکتا۔ یعنی پلٹایا یا ماضی کی طرف لوٹایا نہیں جا سکتا۔ قرۃ العین حیدر نے 'آگ کا دریا' میں ناول کے آغاز سے پہلے ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کی نظم Fourquartets کے اقتباسات پیش کیے ہیں جو وقت کے مختلف پہلوؤں پر یوں روشنی ڈالتے ہیں:

"خاتمہ کہاں ہے — ؟ بے آواز چیخوں کا 'خزاں میں خاموشی سے
مرجھاتے پھولوں کا جو چپ چاپ اپنی پنکھڑیاں گراتے ہیں۔ جہاز کے
بہتے ہوئے شکستہ ٹکڑوں کا خاتمہ کہاں ہے؟ — خاتمہ کہیں نہیں ہے!!"

انگریزی ادب کے ایک اچھے اسکالر فراق گورکھپوری کے ہاں بھی وقت کا یہی تصور ملتا ہے۔ فرماتے ہیں:

جولاں گہہ حیات کہیں ختم ہی نہیں
منزل نہ کر، حدود سے دنیا بنی نہیں

کوئی رہتی دُنیا کو کس طرح کہے فانی
جس کے ذرّے ذرّے میں زندگی مچلتی ہے

فراق اس نظریے کے قائل ہیں کہ زمانہ ازل سے ابد تک پھیلا ہوا ہے۔ وقت حادثات اور واقعات کے تواتر سے عبارت ہے۔ ایک قافلہ ہے جو چلا جا رہا ہے۔ انسان اس قافلے سے بچھڑتے ہیں، اس قافلے میں مل جاتے ہیں۔ اس دائرے میں انسانی زندگیاں

اپنی بہار دکھاتی ہیں اور ختم ہو جاتی ہیں۔ اسی سلسلے کا نام وقت ہے۔ فرماتے ہیں :

دن رات شگوفے کھلتے ہیں، دن رات بہاریں لٹتی ہیں
تدبیرِ جنوں، تقدیرِ چمن ایّام کی کچھ رفتار بھی ہے

رہِ بے خودی میں گزر گئے کئی کاروانِ جنوں مگر
وہی جلوے لالہ وگُل میں ہیں، وہی رنگِ بادِ صبا بھی ہے

لیکن زندگی کا مادّے سے پیوست ہونا اور زمانے میں اس کا ارتقا، اب تک ایک راز ہے۔ فراق کہتے ہیں :

زمان مکاں کا یہ پردہ حجابِ اکبر ہے
ہزار بار یہ پردہ اُٹھا، اُٹھا بھی نہیں

فتنے اُٹھتے ہیں ازل سے تا ابد
زندگی کس شوخ کی ہے رہ گذار

گردشِ مہر و ماہ، دَورِ حیات
ایک رقصِ شرار ہے۔ کیا ہے؟
یہ زمان و مکاں کی صد چاکی
دامن تار تار ہے، کیا ہے؟

فراق اس حقیقت کے معترف ہیں کہ زمانہ یا وقت ایک عظیم طاقت ہے۔ وقت کے سامنے کسی کا زور نہیں چلتا۔ وہ بڑی سے بڑی قوموں کو فنا کر دیتا ہے اور ماضی کا ایک حصّہ بنا دیتا ہے۔

پیچھے بیتے جگوں کے اُڑتے ہیں غبار — آگے مستقبلوں کے دشتِ پُرخار
اے قافلۂ حیات بچتے رہنا — صحرا ہے زماں و مکاں کا دشوار گذار

صحرا میں زماں مکاں کے کھو جاتی ہیں　　صدیوں بیدار رہ کے سو جاتی ہیں
اکثر سوچا کیا ہوں خلوت میں فراق　　تہذیبیں کیوں غروب ہو جاتی ہیں

ڈاکٹر یوسف حسین خاں روحِ اقبال میں صفحہ ۱۴۱ پر رقمطراز ہیں :

" زمانہ نتیجہ ہے ان تغیرات کا جو حرکت و عمل سے حقیقت میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اسی عمل کی بدولت عدم اپنا نقاب اٹھا کر وجود کا جامہ زیب تن کرتا ہے۔ جو پہلے نہیں تھا وہ ہو جاتا ہے۔ ماضی، حال اور مستقبل مرورِ زمانی کے نقطے ہیں۔ ابدیت کو جب تحلیل کیا جاتا ہے تو معروضی زماں وجود میں آتا ہے جسے ہم سہولت کی خاطر ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کر لیتے ہیں لیکن زمانے کا حقیقی عنصر تو حال و مستقبل میں ہے جس سے ماضی کی زندگی وابستہ ہے۔"

فراق فرماتے ہیں :

آج بھی قافلۂ عشق رواں ہے کہ جو تھا
وہی میل اور وہی سنگِ نشاں ہے کہ جو تھا
منزلیں گرد کی مانند اڑی جاتی ہیں
وہی اندازِ جہانِ گزراں ہے کہ جو تھا

مگر حقیقی زماں محض متواتر زماں نہیں ہے جسے ہم ماضی، حال اور مستقبل کے الگ الگ خانوں میں تقسیم کر سکیں۔ یہ خالص دوران و مرور ہے۔ لہٰذا اس مقالے میں جن زمانی تلازمات کا ذکر کیا گیا ہے وہ زماں کا محض وہ تصور نہیں پیش کرتے جس پر ابھی بحث کی گئی یا جیسا تصور نہیں اقبال کے یہاں ملتا ہے۔ آئن اسٹائن، ہیگل یا برگساں کے ہاں ملتا ہے بلکہ زمان یہاں ان معنوں میں بھی استعمال ہوا ہے جو گزرتے لمحوں کو فطرت کی مختلف کیفیتوں، رنگوں اور منظروں سے جوڑتا ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ وہ وقت جو اپنے تغیر کے ساتھ نسانی قلب کو متاثر کرتا ہے اور احساسات و جذبات میں ایک تموج اور تغیر پیدا کرتا ہے وہ وقت، جو شب و روز کے مختلف پہروں میں بٹا ہوا ہونے کے باوجود بھی اس طرح جڑا ہوا ہے

کہ اس سلسلے کو منقطع کرکے یا اِن لمحوں کو ایک دوسرے سے الگ کرکے دیکھا نہیں جا سکتا۔ بلکہ اگر اس کے سِروں کی تلاش کی جائے تو اس کے ایک طرف ازل ہے اور دوسری طرف ابد۔ درمیان میں پھیلی ہوئی انسانی زندگی اور اس کی حقیقتیں ہیں۔ اس میں تاریخی جدلیت بھی ہے اور سائنسی گردشیں بھی۔ وقت کی ایسی ہی مختلف کیفیات کو فراق نے اپنے احساس کی ڈور میں پروکر فضا آفرینی کی بڑی خوبصورت تصویریں پیش کی ہیں اور اس تصویرکشی کے دوران بعض الفاظ تو اتنی بار نئی نئی معنویت کے ساتھ جلوہ گر ہوئے ہیں کہ انھوں نے تلازمات کی شکل اختیار کرلی ہے۔

عام طور پر جو زمانی تلازمات استعمال ہوئے ہیں ان میں صبح، شام اور رات کو بنیادی اور کلیدی حیثیت حاصل ہے اور انھیں کے بین بین دوسرے زمانی تلازمات بھی ملتے ہیں۔ ان تلازمات میں وقت کے مختلف لمحات کی جو تقسیم ہے وہ فطرت سے جڑی ہوئی ضرور ہے مگر اسے صرف 'فطرت' یا عین فطرت پرستی یا محض فضا آفرینی سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ اس میں شاعر کی اپنی حیثیت بھی شامل ہے اور خارجی اشیاء و حالات کی وقوع پذیری بھی جو شاعر کے احساس پر ضرب لگاتی ہے۔ اس میں شاعر کا تصور و تخیل بھی کارفرما ہے اور فنکارانہ دیوانگی بھی۔ اسی لیے ان تلازمات کے کئی رنگ، کئی روپ اور کئی پہلو ہیں۔ بلکہ کبھی کبھی تو ایک ہی زمانی تلازمہ مختلف معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ مثال کے طور پر 'رات' ایک ایسا زمانی تلازمہ جو فراق کے ہاں مختلف حیثیتوں سے آیا ہے۔ فراق نے ایک جگہ خود اس کا اعتراف کیا ہے کہ "رات کی کیفیت اور رات کی رمزیت جس طرح میرے اشعار میں فضا باندھتی ہے وہ کہیں اور نہیں ملے گی۔" حالانکہ 'رات' کا استعارہ میر، غالب، مومن، مجاز، مخدوم، فیض، سردار جعفری سب کے ہاں موجود ہے لیکن جس انداز میں فراق کے ہاں آیا ہے، اس کی داد نہ دینا ناانصافی ہوگی۔

رات اور فراق ویسے بھی کچھ لازم و ملزوم سے لگتے ہیں اور فراق کے ہاں تو اس تلازمہ کی کثرت استعمال کا نفسیاتی جواز بھی موجود ہے۔ دراصل فراق کی زندگی میں چند ناقابلِ فراموش راتیں ایسی گزری ہیں جنھوں نے ان کے شعور و لاشعور دونوں کو متاثر کیا ہے۔

سب سے پہلی تو وہ رات ہے جو حسن پرست فراق کی زندگی میں ایک عذاب بن کر نازل

ہوئی۔ اٹھارہ برس کی عمر میں اُن کی شادی ایک ایسی لڑکی سے کر دی گئی جو معمول شکل و صورت کی تھی اور وہ بھی دھوکے سے۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اُن کے لیے دنیا "نفرتوں کا اگن کنڈ" بن گئی اور وہ 'بے خوابی' کے مرض کا شکار ہو گئے۔ حالانکہ زندگی بھر انھوں نے اسی بیوی سے نباہ کیا۔ دوسری شادی نہ کی۔ بچے بھی ہوئے۔ تقریباً بیالیس سال تک اس کا ساتھ رہا۔ اس لیے کبھی کبھی تو ایسا لگتا ہے گویا فراق نے اس رات کی بے کیفی یا محرومی کو اپنے اوپر عمداً لاد لیا اور اپنی بے راہ روی کے جواز کے طور پر اس کا قصداً چرچا بھی کیا۔ گویا وہ رات خوابوں کی شکستگی کی رات تھی۔

صحبت شب کی داستاں اس میں سمٹ کر آگئی
پچھلے پہر کو بزم میں شمع کی تھرتھری تو دیکھ

فراق کی زندگی کی دوسری اہم رات وہ ہے جس کا تعلق ان کے والد منشی گورکھ پرشاد عبرت کی علالت سے ہے۔ فراق اس رات کا ذکر یوں کرتے ہیں:

"مجھے وہ رات کبھی نہیں بھول سکتی جب آدھی رات کے قریب سول سرجن کی کوٹھی پر مجھے کئی میل تنہا جانا پڑا اور اُسے اپنے ساتھ لانا پڑا رات بھر میرے والد اُلٹی سیدھی سانسیں لیتے رہے اور ۱۸ تاریخ ۱۹۱۸ء کو صبح کاذب میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے اُن کی آنکھیں بند ہو گئیں۔"

(میری زندگی کی دھوپ چھاؤں)

آگے اسی واقعے کے بارے میں لکھتے ہیں:

"اس صبح جس کوٹھی میں، میں مقیم تھا، چڑیوں کا نغمہ کئی گنا بڑھ گیا اور فضا غیر معمولی حد تک سہانی ہو گئی۔ میرے والد بستر مرگ پر اس طرح دائمی راحت میں لیٹے نظر آرہے تھے، گویا میٹھی نیند سو رہے ہیں۔ میری والدہ نے مجھ سے کہا: "تیرا باپ بڑا نرچھل آدمی تھا جبھی تو اس کی رحلت کے بعد یہاں کی فضا اتنی پاکیزہ اور سہانی معلوم ہوتی ہے اس حادثے کے وقت تک میری شاعری شروع ہو چکی تھی تو اس منظر

کی تصویر میں نے اس رُباعی میں کھینچی:

غفلت کا حجاب کوہ و دریا سے اُٹھا
پردہ فطرت کے روئے زیبا سے اُٹھا
پو پھٹنے کا سماں سُہانا ہے بہت
پچھلے کو فراق کون دنیا سے اُٹھا"

گویا وہ رات کسی عزیز شے کے کھو دینے کے احساس اور محرومی کے زیرِ اثر تھی۔ پھر اُن کی زندگی میں ایک رات وہ بھی آئی جب پنڈت جواہر لال نہرو اور دیگر جاں نثارانِ وطن کے ساتھ فراق کو بھی جیل جانا پڑا اور مختلف بارکوں میں پڑی چارپائیوں میں سے ایک گوشے میں انھوں نے اپنی چارپائی ڈال دی اور پھر اُن کا تخلیقی ذہن یوں کارفرما ہوا:

اِکّا دُکّا صدائے زنجیر زنداں میں رات ہوگئی ہے

لیکن وہاں بھلا کسے نیند آنے والی تھی۔ بے خوابی اور تنہائی میں ایک روز جب رات کچھ بھیگ چکی تھی، انھوں نے فانی کے اس مطلع سے ___

اک معمّہ ہے سمجھنے کا نہ سمجھانے کا
زندگی کاہے کو ہے خواب ہے دیوانے کا

تحت الشعوری طور پر متاثر ہوکر یہ غزل کہی جس کا مطلع اور مقطع یوں ہے:

نہ سُلجھنے کی یہ باتیں ہیں، نہ سلجھانے کی
زندگی اُچٹی ہوئی نیند ہے دیوانے کی
اُجلے اُجلے سے کفن میں سحرِ ہجر فراق
ایک تصویر ہوں میں رات کے کٹ جانے کی

گویا زنداں کی یہ رات دراصل تخلیقی قوتوں کی بیداری اور وجدان کی تحریک کے لمحوں سے پُر تھی۔

ایک اور رات ___ جس کا ذکر وہ اپنی رُباعیوں کے مجموعے روپ میں جوش کے نام انتساب کرتے ہوئے، انہی سے مخاطب ہوکر کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"جوشؔ! کچھ دنوں کی بات ہے کہ میرٹھ کے مشاعرے سے ہم تم ساتھ ساتھ دلّی آئے تھے اور ایک ہی جگہ ٹھہرے۔ رات باقی تھی۔ ہم لوگوں کے اور ساتھی ابھی سو رہے تھے۔ لیکن تھوڑے سے وقفے کے آگے پیچھے ہم تم جاگ اُٹھے۔ باتیں ہونے لگیں۔ تم نے مجھ سے پوچھا کہ فراقؔ! تم رُباعیاں نہیں کہتے۔ میں نے کہا "کبھی بہت پہلے کچھ رُباعیاں کہی تھیں ادھر تو نہیں کہیں۔ بات آئی گئی ہوگئی۔ دلی کے اس قیام میں مجھ سے تم سے ان بن ہوگئی.... اب اسے وقت کی ستم ظریفی کہو گے یا نیک فال کہ الٰہ آباد آکر جو پہلی چیز مجھ سے ہوئی وہ ایک رُباعی ہوئی جس میں تمھیں کو مخاطب کیا ہے اور دلّی میں ہو جانے والی اسی ان بن کی طرف اشارہ کیا ہے۔ رُباعی یہ تھی:

معصوم خلوصِ باطنی کچھ بھی نہیں
وہ قرب و قدر باہمی کچھ بھی نہیں
اک رات کی وہ جھڑپ، وہ جھک جھک سب کچھ
وہ آٹھ برس کی دوستی کچھ بھی نہیں

اسی طرح ایک بار فراقؔ اور جوشؔ کہیں ساتھ سفر کر رہے تھے۔ دوران سفر فراقؔ سے ایک مصرع ہوگیا ؏ "آج آنکھوں میں کاٹ لے شبِ ہجر"۔ دوسرا مصرع تمام کوششوں کے باوجود فراقؔ سے نہیں ہو پا رہا تھا۔ انھوں نے جوشؔ کو یہ مصرع سنایا۔ جوشؔ نے کہا "جب تک دوسرا مصرع نہ ہو جائے مجھے منہ نہ دکھانا"۔ اور فراقؔ کا کہنا ہے کہ مارے ڈر کے دوسرا مصرع بھی ہوگیا:

آج آنکھوں میں کاٹ لے شبِ ہجر — عمر ساری پڑی ہے سو لینا

گویا یہ رات وجدان و شعور کی تحریک اور تاثیرِ ہم نشینی کے لمحوں کی رات ہے۔

غرضیکہ 'رات' کے اس تلازمے میں ہمیں وقت کے چار لمحے ملتے ہیں۔ ایک خوابوں کی شکستگی کا لمحہ، دوسرا محرومی اور گم کردگی کا لمحہ، تیسرا اور چوتھا تخلیق اور وجدان و شعور کی تحریک

کا لمحہ، اس طرح یہ تلازمہ حزن و ملال، یاس و حسرت، ناکامی و محرومی، ترغیب و تحریک تخلیقی قوتوں اور وجدان و شعور کی باریابی کے احساسات کا حامل ہے اور ان احساسات کو انھوں نے جن مختلف کیفیتوں سے ظاہر کیا ہے وہ یہ ہیں۔ فرقت کی رات، چاندنی رات، آدھی رات، پچھلی رات، بھیگتی رات، وعدے کی رات، زنداں کی رات، تاروں بھری رات، اندھیری رات، مے خانے کی رات، سہاگ رات، نکھری ہوئی رات، بیمار کی رات، زندگی کی رات، پھر شبِ ہجراں شبِ وصال، شبِ عدم، شبِ حیات، شبِ مرگ، شبِ ماہ، شبِ غم یا شبِ الم اور نیم شبی و رخصتِ شب۔

اب ان کی بھی تقسیم کیجیے تو کچھ راتیں احساس کے اظہار کی ہیں مثلاً سہاگ رات، فرقت کی رات، وعدے کی رات، درد کی رات وغیرہ۔ کچھ راتیں زمانی یعنی وقت کے تصور سے عبارت ہیں مثلاً آدھی رات، پچھلی رات، رات گئے، نیم شب، رخصتِ شب وغیرہ، کچھ راتیں فطرت اور منظروں سے وابستہ ہیں مثلاً تاروں بھری رات، نکھری ہوئی رات، اندھیری رات، چاندنی رات وغیرہ۔ اس کے علاوہ کچھ ایسے زمانی استعارے جو رات کے کسی مخصوص لمحے سے وابستہ نہیں بلکہ پوری رات پر چھائے ہوئے ہیں۔ مثلاً تمام رات، رات بھر، رات کی رات وغیرہ۔

اب فراق کے ذہن کا رات کے تلازمے سے نفسیاتی رشتہ جوڑیئے اور زمانی خصوصیات تلاش کیجیے تو کچھ اس طرح ہوں گی:

(۱) احساسِ محرومی، ناکامی، حسرت و یاس، حزن و ملال کا زمانی استعارہ —— شبِ ہجراں، شبِ غم، شبِ مرگ، شبِ عدم وغیرہ۔ (۲) خوابوں کی شکست کا زمانی استعارہ سُہاگ رات، وعدے کی رات، اُداس رات۔ (۳) وجدان و شعور کی تحریک اور تخلیقی قوتوں کی بار آوری کا زمانی استعارہ مے خانے کی رات، زنداں کی رات، آدھی رات، رات گئے۔ (۴) فطرت سے لطف اندوز ہونے کا زمانی استعارہ۔ تاروں بھری رات۔ اندھیری رات، چاندنی رات وغیرہ۔

کہیں رات کے تلازمے کو خوبصورت پیکروں میں یوں ڈھال دیا ہے کہ مصرعے چلتے پھرتے اور بولتے دکھائی دیتے ہیں۔ مثلاً:

۱۔ ع ستارے جاگتے ہیں، رات لٹ چھٹکائے جاتی ہے

۲۔ ع کہ جیسے نیند میں ڈوبے ہوں پچھلی رات چراغ

۳۔ ع رات چلی ہے جوگن ہو کر، بادل سنوارے، لٹ چھٹکائے

۴۔ ع کن جتنوں سے میری غزلیں رات کا جوڑا کھولے ہیں

۵۔ ع راتوں کا کوئی بن ہے کہ ہے کاکل پیچاں

اس کے علاوہ عشق کی مختلف کیفیتیں مثلاً انتظار، ہجر، وصال، ترکِ تعلق، تنہائی، یاد، اور غم کے لطیف حزنیہ احساس کو انھوں نے رات کے تلازمے میں ایسے سمو دیا ہے کہ معنویت میں اضافہ ہو گیا ہے۔ مثلاً:

جب دل کی وفات ہو گئی ہے ہر چیز کی رات ہو گئی ہے

اب دورِ آسماں ہے نہ دورِ حیات ہے
اے دردِ ہجر تو ہی بتا کتنی رات ہے

عنوان غفلتوں کے ہیں فرقت ہو یا وصال
بس فرصتِ حیات فقط ایک رات ہے

بعض شعروں میں یہ تلازمے ایک نفسیاتی تصویر پیش کرتے ہیں:

بہت دنوں میں محبت کو یہ ہوا معلوم
جو تیرے ہجر میں گزری وہ رات، رات ہوئی

فراق کے ہاں رات کے علاوہ اگر کوئی تلازمہ کثرت سے استعمال ہوا ہے تو وہ ہے شام، شام بھی مختلف رنگوں سے سجی ہوئی مثلاً شامِ غریباں، شامِ غم، شامِ بے سحر، شامِ انتظار، شامِ صحرا، شامِ وعدہ، شامِ ابد وغیرہ۔ اسی طرح صبح کا تلازمہ بھی مختلف کیفیتوں کا حامل ہے۔ مثلاً صبحِ قیامت، صبحِ ازل، صبحِ چمن، صبحِ زندگی، صبحِ نو، صبحِ مے کدہ وغیرہ۔ ان تمام تلازمات میں فراق نے نہ صرف اپنے ذاتی درد و غم بلکہ دنیا کے دکھوں کو بھی سمو دیا ہے۔ عصری حالات خصوصاً سیاسی حالات اور فرد کی بے حسی و بے بسی کی تصویریں ان کے ہاں مختلف زمانی تلازموں میں ملتی ہیں مثلاً:

اس دور میں زندگی بشر کی
بیمار کی رات ہو گئی ہے

زمیں جاگ رہی ہے کہ انقلاب ہے کل
وہ رات ہے کہ کوئی ذرہ محوِ خواب نہیں

یہ رات اندھیری ہے مگر اے غمِ فردا
سینوں میں ابھی شمعِ یقیں جاگ رہی ہے

اُدھر پچھلے سے اہلِ مال و زر پر رات بھاری ہے
اِدھر بیداریٔ جمہور کا انداز بھی بدلا

سرگرمِ سفر ہے بھری دنیا، گردش میں زماں، گردش میں مکاں
صد شامِ غریباں کا عالم ہر گام ہم اہلِ زمیں پر ہے

جا ملی ہے موت سے آج آدمی کی بے بسی
جاگ لے صبحِ قیامت، اُٹھ اب اے دَورِ حیات

فطرت فراق کا پسندیدہ موضوع ہے۔ لیکن فطرت میں سے بھی وہ وہی خیال اُٹھاتے ہیں جس کا تعلق عام طور پر وقت کے مختلف حصّوں اور کیفیتوں سے ہے۔ فطرت کو انھوں نے زمانی تلازمات کی معنوی وسعتوں کے لیے استعمال کیا ہے۔ مثلاً:

ہم اہلِ انتظار کے آہٹ پہ کان تھے
ٹھنڈی ہوا تھی، غم تھا ترا ڈھل چکی تھی رات

یہ نرم نرم ہوائیں، یہ چھاؤں تاروں کی
ہے آج دیکھنے کی چیز رات کا جوبن

یہ کھیتوں کی نرم روی، یہ ہوا، یہ رات
یاد آرہے ہیں عشق کو ٹوٹے تعلقات

فراق جمالیات کے شاعر ہیں۔ انھوں نے حُسن کو مختلف رنگوں میں دیکھا ہے مگر فطرت اور وقت کے الگ الگ پس منظر میں۔ جب وہ حُسن کو دیکھتے ہیں تو اس کی توصیف بھی زمانی تلازمات ہی میں کرتے ہیں۔ مثلاً انکھڑیوں کی شام، ہونٹوں کی صبحِ نو، زلفوں کی رات وغیرہ۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں :

اُٹھ رہی ہے نرگسِ شہلائے ناز	ہے فضا تصویرِ شامِ انتظار
پھیل جاتا ہے مثلِ سایۂ شام	تیری زلفوں کی خوشبوؤں کا دھواں
اے جانِ بہار! حُسنِ کافر کی ترے	مستی ہے کہ بال کھولے میخانے کی رات

ع تری حیا ہے کہ ہے صبح رسمائی ہوئی
ع جگمگاہٹ یہ جبیں کی ہے کہ پو پھٹتی ہے
ع تیری آواز سویرا، تری باتیں تڑکا

شدید روحانی جذب و کیف کا عالم بھی زمانی استعاروں میں ہی ظاہر کرتے ہیں۔ مثلاً:

دن کے ہنگامے ایک شورشِ غیب	رات کی خامشی پیامِ سروش
یہ سُرمئی فضاؤں کی کچھ کُنمناہٹیں	ملتی ہیں مجھ کو پچھلے پہر تیری آہٹیں
پچھلے کو یہ فضا کی محویت	کوئی شب زندہ دار ہے، کیا ہے
جنوں کے تپتے بنوں میں ترا دیا ہوا سوز	فضائے صبحِ گلستاں میں تیری ٹھنڈک ہے

اُن کی اکثر غزلوں کی ردیفیں بھی زمانی ہیں۔ مثلاً آج تک، اب تک، آج بھی، ان دنوں، کب کا، کہاں ہے اب وغیرہ

فراق اِس بات کے قائل ہیں کہ وقت گزر جاتا ہے، اسے لوٹایا نہیں جاسکتا مگر یاد

کیا جا سکتا ہے۔ یاد گزرنے والے وقوعے کی باز آفرینی کا نام ہے۔ کبھی یہ وقوعہ طویل وقفہ بن کر آتا ہے اور کبھی غیر معینہ وقت کی صورت میں۔ فراق کے ہاں ایسے غیر معینہ زمانی تلازموں کی بھی کمی نہیں۔ مثلاً مدتوں، زمانہ، ایک عمر، تمام عمر، دن رات، عمر بھر، اتنے دنوں بعد، کئی روز، بہت دنوں میں، عہد، صدیاں، جگ، ان دنوں، کب کا، کب تک وغیرہ

نہ جانے اشک سے آنکھوں میں کیوں ہیں آئے ہوئے
گزر گیا ہے زمانہ تجھے بھلائے ہوئے

صدیاں گزریں، جگ بیت گئے، رہ عشق میں بڑھتے جاتے ہیں
کچھ اہلِ کارواں پر نہ کھلا یہ راہ کہاں کو جاتی ہے

ایک مدت سے تری یاد بھی آئی نہ ہمیں
اور ہم بھول گئے ہوں تجھے ایسا بھی نہیں

اک عمر کٹ گئی ہے ترے انتظار میں
ایسے بھی ہیں کہ کٹ نہ سکی جن سے ایک رات

رہا ہے تو مرے پہلو میں اک زمانے تک
مرے لیے تو وہی عین ہجر کے دن تھے

اس کے علاوہ دوش، فردا، امروز، روزِ شمار، روزِ محشر، وقفۂ غیب اور روزِ وصال وغیرہ کے تلازمے بھی ملتے ہیں۔

تا ابد امروز ہی امروز ہے
عاشقی میں دوش یا فردا نہیں

پھر صبح سے رات کے درمیان کے کچھ خاص اوقات مثلاً تڑکا، پو پھٹے، منہ اندھیرے

دو پہر، جھٹ پٹا، دونوں وقت، پچھلے پہر وغیرہ کو بھی فراق نے بڑی خوبصورتی سے تلازمے میں تبدیل کر دیا ہے:

دونوں وقت ملتے ہیں، کچھ ہوا سی چلتی ہے
جھٹ پٹا ہے، دنیا کی زندگی بدلتی ہے

تری باتوں سے تڑکا ہو گیا غم خانہ دل میں
ہزاروں مہر و مہ برسا گئی رنگیں ہنسی تیری

پچھلے پہر شبِ فراق کون یہ مجھ سے کہہ گیا
تیرا جواب پھر کہاں، تو جو یہ درد سہہ گیا

یہ زمانی تلازمات صرف اُن کی غزلوں ہی میں نہیں، رباعیوں اور نظموں میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ اُن کی مشہور نظمیں 'آدھی رات کو'، 'شامِ عیادت'، 'ہنڈولہ'، 'جگنو'، وغیرہ اس کی غماز ہیں۔ 'ہنڈولہ'، میں بقول اسلوب احمد انصاری "ہندوستان کے ماضی، حال اور مستقبل کی داستان کے درمیان خود اپنی کہانی اس طرح رکھ دی ہے کہ وہ وقت کے ان نقاط کے مابین ایک علامتی پُل کا کام دے سکے۔" اور 'شامِ عیادت'، میں بقول سید وقار حسین شاعر نے یاد کے وسیلے سے شخصی تجربات کے ایک طویل سلسلے کو منضبط کیا ہے شخصی تجربے کے ایک ہی لمحے کا پھیلاؤ نظم کا اصولِ حرکت متعین کرتا ہے۔ یہ ایک لمحے کا تجربہ اس قدر شدید اور گہرا ہے کہ پورے زماں پر چھا جاتا ہے۔ 'آدھی رات کو'، میں وقت اور مادی زندگی کے صبر کا احساس نظم کے بہاؤ میں اس طرح در آیا ہے کہ نظم کی تاثیر بڑھ گئی ہے۔ 'پرچھائیاں' ابد آشنا لمحوں کی وہ وسعت ہے جس میں شاعر، محبوب اور فطرت تینوں وقت کی اکائی میں تحلیل ہو کر اُس حیات کا استعارہ بن گئے ہیں جس کو فراق نے اپنی غزل کے ایک شعر میں حیاتِ محض کہا ہے"۔ سید وقار حسین اس نظم کا تجزیہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں: "خیال کی رَو اور Free Association کے ذریعے 'آدھی رات'، میں وقت شاعر کا راستہ کاٹتا ہے۔ مگر بالآخر وقت بھی اس بسیط وحدت میں گُم ہو جاتا

ہے جس کی کارفرمائی اس نظم* میں ہے۔ پھر یہ مصرع وقت کے ساتھ ساتھ عصری حالات کے
گہرے شعور کا پتہ دیتے ہیں۔ شاعر کا بار بار پوچھنا: 'سپاہِ روس ہے اب کتنی دور برلن سے' خو
وقت کے آگے بڑھنے کا استعارہ ہے۔

نظم کے آخر میں 'رات' ایک ایسا زمانی استعارہ بن کر اُبھرتی ہے جس میں کائنات
کی حقیقت اور اس کا اثبات پوشیدہ ہے۔ یہ کائنات جو زماں کے دائرے میں قید ہے اور اپنے
قوانین اور اصول حرکت کے تحت ارتقا کی منزلیں طے کرتی چلی جا رہی ہے۔ فراق اس کا اظ
یوں کرتے ہیں :

یہ سانس لیتی ہوئی کائنات، یہ شبِ ماہ
یہ پُرسکوں، یہ پُراسرار، یہ اُداس سماں
یہ نرم نرم ہواؤں کے نیلگوں جھونکے
فضا کی اوٹ میں مُردوں کی گنگناہٹ ہے
یہ رات موت کی بے رنگ مسکراہٹ ہے

اور پھر وقت کا یہ احساس —

حیات پردۂ شب میں بدلتی ہے پہلو	کچھ اور جاگ اُٹھا آدھی رات کا جادو
زمانہ کتنا لڑائی کو رہ گیا ہوگا	مرے خیال سے اب ایک بج رہا ہوگا

اس 'ایک بجے' کے زمانی تلازمے کی وضاحت وہ آخر کے تین مصرعوں میں اس طرح کرتے ہ

تھکے تھکے سے یہ تارے تھکی تھکی سی یہ رات
یہ سردِ سرد، یہ بے جان پھیکی پھیکی چمک
نظامِ ثانیہ* کی موت کا پسینہ ہے

ان زمانی تلازمات پر غور کیجیے تو ایک عجیب سی حقیقت سامنے آتی ہے۔ دراصل فراق
کے خاندان کی کہانی بھی عجیب و غریب کہانی ہے۔ فراق کے والد گورکھ پرشاد عبرت کی اکثر اولاد
کا انت عبرتناک ہوا۔ فراق کے بھائی کی موت تپ دق سے ہوئی۔ بیٹے کی موت کا سبب خودکشی تھی

* نظامِ ثانیہ سے مُراد سرمایہ داری ہے۔ پہلا نظام جاگیرداری

والد کی موت شدید علالت کے بعد۔ نواسی یا پوتی کی موت بھی غالباً حادثاتی۔ پھر فراق کی اپنی زندگی کی ناآسودگی۔ غرضیکہ ان کی ساری زندگی ایسے سانحات وحادثات سے دوچار ہوتی رہی کہ شب و روز میں سے کسی بھی لمحے میں وہ ان یادوں سے چھٹکارہ نہ پاسکے۔ یہ ناآسودگی اور حزن والم کا احساس عمر بھر اُن کے ساتھ رہا۔ جب پو پھٹی تو انھیں باپ کی موت یاد آئی۔ پچھلی رات ہوئی تو انھیں باپ کی بیماری یاد آئی۔ جب دوپہر ہوئی تو انھیں اپنے بیٹے کا خیال آیا۔ جب جھٹ پٹے یا شام کا وقت ہوا تو انھیں اپنے بھائی کی موت یاد آئی۔ اور رات تو اُن کے لیے قیامت تھی۔ ایسے ہی صبح تا شام ــ شب و روز، غم و الم کا حساب۔ یوں ہی وقت گزرتا رہا۔ لمحے تیز رفتاری سے آگے بڑھتے رہے۔ وقت کا سفر یونہی جاری رہا۔ پل، پہر، دن، رات اور پھر ایک مدت، زمانہ، صدیاں، یہاں تک کہ پوری عمر !! اور پھر صرف اپنے ہی دُکھ نہیں، تمام انسانوں کے دُکھ، تمام کائنات کے دکھ۔ لہٰذا وقت کا حصار بڑھ کر صبح ازل سے شام ابد تک پھیل گیا اور آگے بڑھا تو روزِ شمار، روزِ حشر تک کا تصور فراق سے بچ نہ سکا۔ یوں اُن کا ذہن وقت کی زنجیروں جکڑے ہوئے اپنے وجود کو ہمیشہ غیر محفوظ محسوس کرتا رہا۔ ایک انجانا سا ڈر، ایک ان دیکھا خوف، ایک خطرہ ــ شاید اب کچھ ہو جائے۔ اس پل کچھ ہو، اس لمحہ کچھ ہو۔ اس پہر کچھ ہو۔ اس دن، اس صبح، اس شام، اس رات ــ کوئی حادثہ، کوئی سانحہ، کوئی واقعہ، کوئی انقلاب !! ــ اور اس طرح یہ خوف پرچھائیاں بن کر ان کے ساتھ رہا۔ کبھی یادوں کی صورت میں، کبھی تصورات کے روپ میں۔ بہرحال یوں وقت کے مختلف رنگ اور زمان ومکان کی مختلف کیفیتیں، کبھی فطرت سے مل کر فضا آفرینی کے سہارے، کبھی روح سے سرگوشیاں کرتے ہوئے، کبھی حُسن وجمال کی محفل میں ڈوب کر، کبھی روحانی جذب وکیف میں غرق ہوکر، کبھی عصری حالات پر تنقید کرتے ہوئے، کبھی فردکی زندگی کا جائزہ لیتے ہوئے، زمانی تلازمات بن کر ان کی شاعری میں در آئیں۔ یہاں تک کہ فراق کے پورے کلام پر چھا گئیں۔ پھر ایک لمحہ وہ بھی آیا کہ

ع میں آسانِ محبت سے رخصتِ شب ہوں یا ع موت سے سرگوشیاں ہیں رات کی

اور آخر وہ رات آ ہی گئی جو فراق کی زندگی کا آخری زمانی تلازمہ تھی۔

جسے لوگ کہتے ہیں تیرگی، وہی شب حجابِ سحر بھی ہے
جنھیں بے خودی فنا ملی، انھیں زندگی کی خبر بھی ہے ◆◆

ثقافت

غزل اُس نے چھیڑی

عمیق حنفی (مرحوم)

انسان جسمانی اور حسی اعتبار سے دیگر مخلوقاتِ عالم سے کمزور تر واقع ہوا ہے لیکن ان تمامتر احتیاجوں اور کمزوری کی تلافی قوائے عقلیہ اور چھٹی حس کی بخشش کے ذریعے کردی گئی ہے۔

اس عہد کا ممتاز اور متنازع فیہ ماہر ترسیلیات مارشل میکلوہن (Marshall Mclohan) تمام وسائل ترسیل اور ذرائع تبادلۂ اطلاعات وخیالات کو "توسیع حواس" کے زمرے میں رکھتا ہے۔

انسانی تبادلۂ خیالات میں اظہار اور بیان (خطابت یا Rhetorics) دو طریق کام میں آتے ہیں۔ اظہار فطری، پہلے سے بے سوچا سمجھا اور غیر منصوبہ بند ہوتا ہے جب کہ بیان (بالخصوص خطابت) میں سوجھ بوجھ، تدبیر وترتیب، منصوبہ بند ترکیب اور منطقی تواتر و تسلسل کا ہونا لازمی ہے۔ اظہار جذب کیفیت اور تاثر سے اور بیان عقل فکر اور خیال سے متعلق ہوتا ہے۔

ایک امتیاز کا دھیان میں رہنا اور ضروری ہے کہ ہنر زیادہ کار آمد، مفید اور روزمرہ کے استعمال کی شے ہے جب کہ فن ذوقِ جمال کی تسکین کرتا ہے۔ فن آرائش، زیبائش اور تفنن طبع کے لیے ہوتا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ کسی کار آمد اور استعمال میں آنے والی چیز کو بھی اس وقفے کے لیے ذرا قرینے اور سلیقے سے سجا دیا جائے جس وقفے میں اس کا استعمال نہیں ہوتا ہے۔

گانا بجانا جب کسی رسم کی ادائگی یا تقریب منانے کے لیے ہوتا ہے تو اس میں فنی خوبیوں اور خرابیوں پر اتنا دھیان نہیں دیا جاتا جتنا اس وقت دیا جاتا ہے جب وہ برائے خود

ہوتا ہے۔ محفل سماع چونکہ تصوف کی ایک تقریب تھی اس لیے قوال کی آواز کے عیب و ہنر پر دھیان نہ دینے کی ہدایت بیشتر صوفیائے کرام نے کی ہے۔ بقول داتا گنج بخش ؒ :

در باید کہ قوال اگر خوش خواند نگوید کہ خوش میخوانی و اگر ناخوش و ناموزوں گوید وطبع را خارج کند نگوید بہتر خوان و بدل بر وی خصومت مکند و وی را اندر میانہ بیبند حوالۂ آن بحق کند و راست شنود۔

(کشف المحجوب۔ زوکوفسکی۔ ص ۵۲۵)

سماع اور غزل کا بڑا دیرینہ تعلق ہے۔ قصیدہ اور غزل کی شکل وصورت اور ناک نقشہ میں کوئی فرق نہیں۔ غزل آخر قصیدے کا چہرہ جو ٹھہری۔ قصیدہ سراپا ہے تو غزل Portrait Face تاریخ غزل کی ابتدا کا نقطہ اس واقعے کو تسلیم کرتی ہے جسے حالی نے مقدمہ شعر و شاعری میں صفحہ دس پر نقل کیا ہے :

ایران کے مشہور شاعر رودکی کا قصہ مشہور ہے کہ امیر نصر بن احمد سامانی نے جب خراسان کو فتح کیا اور ہرات کی فرحت بخش آب و ہوا اس کو پسند آئی تو اس نے وہیں مقام کر دیا اور بخارا جو سامانیوں کا اصلی تخت گاہ تھا اس کے دل سے فراموش ہو گیا۔ لشکر کے سردار اور اعیان و امرا جو بخارا میں عالی شان عمارتیں اور عمدہ باغات رکھتے تھے ہرات میں رہتے رہتے اکتا گئے اور اہلِ ہرات بھی سپاہ کے زیادہ ٹھہرنے سے گھبرا اُٹھے۔ سب نے اُستاد ابوالحسن رودکی سے یہ درخواست کی کہ کسی طرح امیر کو بخارا کی طرف مراجعت کرنے کی ترغیب دے۔ رودکی نے ایک قصیدہ لکھا اور جس وقت بادشاہ شراب اور راگ رنگ میں محو ہو رہا تھا اس کے سامنے پڑھا :

بوئے یار مہرباں آید ہمے ۔۔۔ یاد جوئے مولیاں آید ہمے
ریگ آموئے دو اشتیہائے او ۔۔۔ پائے مارا پرنیاں آید ہمے
آب جیحون و شکر فہائے او ۔۔۔ خنگ مارا تامیاں آید ہمے
اے بخارا شاد باش و شاذ ری ۔۔۔ شاہ سویت میہماں آید ہمے

شاہ ماہ است و بخارا آسماں ماہ سوئے آسماں آید ہے

شاہ سرو ست و بخارا بوستاں

سرو سوئے بوستاں آید ہے

اس قصیدے نے امیر کے دل پر ایسا اثر کیا کہ جمی جمائی محفل چھوڑ کر اسی وقت اُٹھ کھڑا ہوا اور بغیر موزہ پہنے گھوڑے پر سوار ہو کر مع لشکر کے بخارا کو روانہ ہو گیا اور دس کوس پر جا کر پہلی منزل کی۔

قصیدے کی منقولہ بالا تشبیب بلا شبہ غزل کی تعریف میں آتی ہے اور موقع و محل کی مناسبت سے اس میں جو بے پناہ جذباتی تاثیر پیدا ہوئی ہے وہ اپنا جواب آپ ہے۔ بطور جملۂ معترضہ عرض ہے کہ رودکی امیر نصر ثانی بن احمد سامانی (۹۱۳-۹۴۲) کا ملک الشعراء تھا اور "آدم الشعراء" اور "سلطان الشعراء" کے القاب سے یاد کیا جاتا تھا۔ وفات ۹۵۴ء میں ہوئی۔ ولادت کے بارے میں تیس برس کا اختلاف ہے یعنی کہا جاتا ہے۔ ۸۷۰ء سے ۹۰۰ کے درمیان ہوئی ہوگی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ پیدائشی نابینا تھا مگر بعض نکتہ داں اور پارکھی رودکی کی شاعری میں رنگوں کی صحیح شناخت پاکر اسے پیدائشی اندھا تسلیم کرنے میں تامل کرتے ہیں۔

جس طرح غزل گو کا تعاقب دسویں صدی عیسوی تک بآسانی کیا جا سکتا ہے اسی طرح غزل گائیکی کا پیچھا بھی وقت کے اسی نقطے تک ہو سکتا ہے۔ غزل ہو کہ ترانہ (رباعی) دونوں لفظوں کی موزوں ترکیب سے مرکب ہیں اس لیے جہاں تک ان کے گائے جانے کا سوال ہے نغمہ یا ترنّم ایقاع یا تال لفظوں کی بندش اور باہمی نفسیاتی جذباتی اور فکری تعلق پر مبنی ہے۔ گویا غزل گانا اس کا غنائی اور موزونی ترجمہ پیش کرنے کے مترادف ہے۔

ترک ایرانی موسیقی اتر آنگ (بلند آہنگی، اونچے سُروں) پر زیادہ زور دیتی تھی اور سوز و ساز دونوں کا توازن قائم رکھتی تھی۔ پنچم سے گانے کا رواج اس موسیقی کے رواج سے پہلے کم تھا۔ نالہ و فریاد، آہ و بکا، چیخ و پکار ٹیپ پر جانا اس گانے بجانے کی خصوصیات تھیں۔ ایسا نہیں تھا کہ مغنی یا مغنیہ محض الفاظ کی مختلف ادائگیوں اور رنگ و آہنگ کی پیش کش پر اکتفا کر کے بس کرے۔ لحن کے پیچ و خم، زیر و بم، موڑ توڑ، لٹکے جھٹکے، ریزہ کاری، زمزمے، حرکتیں اور

وجزئی کے کمالات بھی دکھاتا تھا۔ جیسے جیسے شاعری زیادہ سنجیدہ، معنی آفریں، فکر آمیز، اور حلقہ دام خیال میں الجھی ہوئی بنتی گئی۔ مغنیوں نے ہلکی پھلکی، رنگین، عاشقانہ، دل ل تک پہنچنے والی، گدگدانے والی غزلوں میں غنائی چابک دستیوں کا اظہار اختیار کرتا مستی و سرمستی، شوخی و طراری، تعیّش و تلذذ کے عناصر بڑھتے گئے اور شاعری کی ترجمانی ، ہنر غالب آتا گیا۔ جس نے استاد فیاض خاں کی گائی ہوئی غزل "پی کے ہم تم جو چلے جھومتے ب" سنی ہے وہ گواہی دے گا کہ تین تال جیسی تال میں، جو غزل کے لیے محال سمجھی جاتی یقی کے تمام کمالات کے ساتھ، موسیقی کے لوازمات پر اشعار کے الفاظ و معانی کو جس ی جھولے پر گھمایا گیا ہے اس کی داد کس سطح پر دی جائے۔ جن کے لیے گائیکی مقصود ، ان کے لیے تو یہ غزل ایک عجوبۂ روزگار ہے، کرشمہ ہے۔[۱]

غزل کی گائیکی پر مروجہ غنائی اسالیب کا اور عوام و خواص کی پسند و ناپسند کا بھی اثر پڑتا رہا ہے پڑنا لازمی اور فطری بھی ہے۔ عہد سلطنت یعنی مملکت مغلیہ سے پہلے ایسے قوالوں کا ذکر آتا ں قوالی کے انداز میں پیش کرتے تھے۔ تورمتی خاتون جیسی مغنیہ غزل کا نام لیا جاتا ہے۔ ع میں بعض غزلیں عارفانہ سطح کی بلندیوں پر جام شہادت بدست ثابت ہوئیں بعض نے زین صوفیائے کرام و شیوخ کبار کو بے حال کر دیا اور مستی و بے خودی کے عالم میں لر دیا۔

دا بھلا کرے شہاب سرمدی کا اور ان کے زیر نگرانی تحقیق کرنے والوں کا کہ انھوں نے نام، سپتک اور اشٹک، قول، قلبانہ، غزل، ترانہ، گرنتھ اور گائیکی کے بہت سے تنازعات ور خیال کے بظاہر انمل بے جوڑ میں ایک فنی اور ثقافتی رشتہ ڈھونڈنے کی نہایت بھرپور ، جس کا رُخ اب تک کامیابی کی طرف ہے۔

غزل گائیکی بھی آواز و الحان کی تہذیب کا نام ہے۔ راجہ نواب علی خاں مصنف معارف النغمات

ۂ نے بھی جلد تالہ چار ضرب کا بحر رمل مثمن محذوف کے مشابہ استعمال کیا تھا فاعلاتن (سم) ن، فاعلاتن، فاعلاتن (خالی)

کے الفاظ میں مرزا جعفر حسین آواز کی تعریف اپنی کتاب قدیم لکھنؤ کی آخری بہار میں نقل کی ہے، آپ بھی محظوظ ہوں :

"آواز ایک ارتجاج ہے ہوائے محیط الابدان کا جو بہ سبب تصادم و اصطکاک لبنیہ و سلبیہ کے پیدا ہو۔"

جب آواز کے اتار چڑھاؤ، سمٹاؤ اور پھیلاؤ بھاری اور ہلکے پن آفاقی اور عمودی توسیع موٹے پن اور باریک پن ارتعاشات اور استقامت کا اظہار مقصود ہو اور ناف وسینہ، سینہ و حلق، حلق و تالو اور جبڑے سے آواز کا جادو پیدا کیا جائے اور لے اور تال آہنگ و ایقاعات سے نغمہ اور سُر کا ارتباط لفظ و معنی کی ترجمانی پر آواز کے رنگ و آہنگ اور کیفیت و تاثر کا کمال ظاہر کرنا مقصود ہو تو گانا بجانا پکا کہلاتا ہے اور اس میں کلاسیکی نظم وضبط کی اہمیت بڑھ جاتی ہے اور جب معاملہ برعکس ہوتا ہے، معنی کے باریک سے باریک لطیف سے لطیف اور نازک سے نازک پہلو کو نمایاں کرنا مطلوب ہوتا ہے اور الفاظ و آواز کے لحن و ترنم میں تناسب و توازن برقرار کرنا ہوتا ہے آواز کی قوت اور زور کے بجائے اس کی لطافت، نفاست اور نزاکت عیاں کی جاتی ہے اور شاعرانہ محاورہ غنائیہ محاورہ بن کر سامنے آتا ہے، تال محض آہنگ کی زمین تیار کرتی ہے اور آواز کو ایک متعین اور مقرر دائرے توجہ زاد Hypnotised کیفیت باندھ دیتی ہے اور تکرار سے حُسن پیدا کرتی ہے تو ایسی موسیقی ہلکی پھلکی کہلاتی ہے اور راگ راگنی سے زیادہ دُھن کے قریب رہتی ہے۔

موسیقی ایک عالمگیر اور آفاقی فن ہے۔ بعض لوگوں کی عادت تو نثر کو بھی لحن و ترنم سے پڑھنے کی ہوتی ہے۔ قرآن مجید کی تلاوت و قرارت کے احکام تو غیر متنازعہ ہیں اور سات قراتیں ساری دنیا میں مشہور ہیں۔ "ہسٹری آف دَساراسین" کے مورخ سیّد امیر علی اپنی تاریخ میں فرماتے ہیں کہ اسلام کے فقہا نے آٹھویں صدی عیسوی تک موسیقی کو حرام قرار نہیں دیا تھا اور طبقۂ شرفا و امرا کے مرد و زن اس فن میں زبردست دستگاہ و مہارت رکھتے تھے۔

فارابی (۸۷۰ تا ۹۵۰) نے موسیقی کو بہ اعتبار تاثیر تین اقسام میں منقسم کیا تھا۔ مضحک (جس کی تاثیر سامع کو ہنسا ہنسا کر لوٹ پوٹ کر دے) ، مبکی (جسے سن کر سامع کی ہچکیاں بندھ جائیں اور آنسو نہ تھمیں) اور منوم (جسے سن کر سننے والا غنودگی محسوس کرے اور کچھ ہی دیر میں اُسے گہری نیند آجائے

ابن خلکان اور شہر زوری جیسے اکملا نے فارابی کو موسیقی کا نکتہ ور عالم کامل اور باقدرت ماہر فن قرار دیا ہے۔

شہاب سرمدی اور اُن کے رفقائے تحقیق نے قول، قلبانہ، نقش و گل، ترانہ، غزل وغیرہ کی کھدائی بہت دور تک کی ہے اور کلاسیکی فنونِ موسیقی سے کمتر درجہ نہیں دیا ہے۔ آچاریہ برہسپتی کا بیان ہے کہ پنڈتوں نے مسلمانوں (اجنبیوں) سے اپنے مقدس اسرار فنون کو پوشیدہ و پنہاں رکھنے کی نیت سے انھیں چھپالیا اور اپنے گرنتھوں اور پوتھیوں کو غائب کر دیا۔ وسط ایشیا اور مغربی ایشیا سے آنے والے اجنبیوں کے کان میں وہی سُر اور وہی دھنیں پڑیں جنھیں عام مواقع، رسوم، تقریبات یا غیر رسمی اوقات میں لوگ گاتے گنگناتے تھے۔ اس لیے اچاریہ جی کا یہ الزام کہ مغربی اور وسطی ایشیا سے آنے والی اقوام ہندوستانی موسیقی کے شدھ اور صحیح اصولوں اور داؤ پیچ سے واقف نہ تھے الزام نہیں بلکہ اظہارِ واقعی بن کر رہ جاتا ہے۔

پوتھی تو حافظہ ہے، اصل شے تو کریا (عمل) ہے۔ گانے بجانے والے متعصب نہیں ہوتے اور نہ ان میں فرقہ پرست ہوتے ہیں۔ ایک ہی گانے والا بھجن کیرتن گاتا ہوا ملے گا اور نعت و منقبت بھی۔ شو اور شکتی کی ڈیوڑھی پر ماتھا ٹیکتے ہوئے ملے گا اور کسی پیر فقیر کے آستانے پر سجدہ ریز بھی۔ اس لیے کسی گہری کاومیاں بحث کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ گانے بجانے کی روایت موسیقی کے اصول ضابطے اور صرف و نحو کی پابندی اتنی نہیں کرتے جتنا اثر وہ مروجہ مقبول رنگ و آہنگ سے قبول کرتے ہیں۔ اب دیکھیے غزل میں ہارمنی آگئی ہے، اسکیل تبدیل کرنے کا رواج ہوگیا ہے۔ گٹار، مینڈولن، پیانو، ہارمونیکا وغیرہ کا استعمال مغربی انداز سے ہونے لگا ہے۔ اسے فیشن کہیے یا وقت کا تقاضا۔ فن کے ساتھ محض دل و دماغ نہیں جیب و شکم کا بھی تعلق ہے۔ مقبولیت ہوگی تو آمدنی ہوگی اور آمدنی ہوگی تو آسائش اور خوشحالی کا ہونا یقینی ہے۔ دربارِ اودھ میں انگریزی باجوں کا استعمال ہندوستانی موسیقی کے سلسلے میں بھی شروع ہوگیا تھا۔

ظاہر ہے کہ جہاں تک تکان مٹانے سستانے اور تفریح و تفنن طبع کا سوال ہے، بہت پیچیدہ اور پکّی اُستادانہ موسیقی کارآمد ثابت نہیں ہوسکتی اور پھر ایسی اُستادانہ موسیقی سے محظوظ ہونے کے لیے بھی موسیقی کے فلسفے، نظریے، اصول، صرف و نحو، تاثر اور آہنگ کے مسلّمات سے

آگاہی بہت ضروری ہے۔ ہلکی پھلکی موسیقی میں لفظ اور وزن میں چھپے ہوئے ترنم ولحن کی دریافت اور اس میں رنگارنگی کی تلاش کافی ہے۔ تکرار کا حسن بھی مزا دیتا ہے اور ایک حال کی کیفیت پیدا کر دیتا ہے۔ سُر کے لگاؤ کا جمالیاتی اور نفسیاتی ہونا زیادہ ضروری تھا بجائے اس کی صرفی اور نحوی صحت کے۔

سماع اور دربار کی راگ رنگ کی محفلوں کا انداز کچھ مختلف تھا۔ مزہ لینے اور لطف اُٹھانے کے علاوہ باریک بینی، نکتہ رسی، راگ راگنیوں اور تالوں کی نزاکتوں اور غنائی چابکدستیوں سے واقفیت لازمی تھی۔ "تیرو بھاؤ" اور "اَور بھاؤ" کی چالاکیوں سے چوکنا رہنا ناگزیر تھا۔ جبکہ ہلکی پھلکی موسیقی کے لیے موزونیٔ طبع اور کیفیت کافی تھی۔

یہ بھی عجیب اور دلچسپ بات ہے کہ گانے کی سب سے بڑی خصوصیت اور خوبی سامعین کو آبدیدہ کرنا تھا۔ ساز کے ذریعے سوز کا پیدا کرنا موسیقار کا کمال سمجھا جاتا تھا حد تو یہ ہے کہ کفن، دفن، لاش، قبر، مقتل، قاتل، ذوقِ قتل، خونِ ناحق غزل کی پسندیدہ تمثالات بن گئی تھیں اور موت کو دُلہن اور محبوبہ سے تشبیہہ دی جاتی تھی۔ غزل گائیکی میں سُر کا بھاری بھر کم ہونا یعنی اس کے طبیعی وزن اور اصولی صحت پر اس کی اثر انگیزی، شیرینی، سچائی اور سوزناکی کو فوقیت حاصل تھی۔ فنونِ لطیفہ اور جمالیاتی مزاج کا مطالعہ بین الضوابط تقابل کی بنا پر زیادہ سوزمند ہوتا ہے۔ بھاری بھرکم بلند و بالا، مضبوط اور سنگین وعریض دیواروں کے دور تعمیر کی ہمعصر موسیقی بھی دھر پد دھمار ہوری کی مردانہ اور پہلوانی موسیقی تھی۔ لطیف، نازک، نفیس، پتھر میں تراشی گئی پھول پتیوں اور سبک میناروں اور محرابوں کے دور میں خیال کا چلن بڑھا اور جب پتھروں کی جگہ لکھوری اینٹوں نے لے لی تو ٹھمری، دادرا، کجری، چیتی کا رواج ہوا۔ غزل ہر دور میں مقبول رہی، کبھی ثابت قدمی اور مستانہ خرامی تو کبھی لغزشِ مستانہ اور سبک خرامی اس کی روش رہی۔

امیر خسرو کو آچاریہ برہسپتی اندر پرستھ مت اور مقام پدھتی کا بانی نہ سہی بیش رو ضرور مانتے ہیں کہ آچاریہ جی کی پسندیدہ مورچھنا پدھتی، بقول خود، امیر خسرو کے نظام موسیقی کی نذر ہوگئی۔ اور رِشبھ سپتک کے اشٹک بن جانے سے مدھیم کی پوزیشن سرگم (سپتک) میں درمیانی نہ رہی۔ امیر خسرو کو موسیقی میں دخل تھا بھی یا نہیں اس پر بحث اب تک گرم ہے۔ ایک طرف رشید ملک ہیں جو

انھیں موسیقی کے علم و ہنر سے بے داغ قرار دیتے ہیں اور شہاب سرمدی اور پروفیسر ممتاز حسین امیر خسرو کو علم موسیقی سے سراسر معصوم نہیں بتاتے۔ امیر خسرو کے معاصر ضیاء الدین برنی کا معتبر مقولہ ہے:

(کہ امیر خسرو) در علم موسیقی گفتن و ساختن کمال داشت

موسیقی کو امیر خسرو ایک مجلسی ہنر قرار دیتے تھے۔ موسیقی تابع شعر تھی لہٰذا اس کی حیثیت یا اہمیت شاعری سے کمتر اور ثانوی تھی۔ خسرو کی نگاہ میں مجرد موسیقی یا نغمۂ خالص کی کوئی اہمیت نہیں تھی۔

در کند مطرب بسے ہاں ہاں ہول در سرود
چوں سخن نبود ہمہ معنی او ابتر بود

شہاب سرمدی نے امیر خسرو کے قول کو نقل کیا ہے:

ان دنوں طبیعتوں کا میلان زیادہ تر غزل کی جانب ہے۔ میں نے بھی جس روز سے دیکھا کہ ارض فارس میں راویانِ سخن سلگتی غزل کی چنگاری سے مجلسوں میں آگ انگارے ہیں اور اُدھر اپنی طبیعت کو بھی بہتے پانی کی طرح کثافتوں سے پاک پایا... تو برطبق چہار عناصر غزل کو بھی چار طبیعتوں پر تقسیم کر دیا
اوّل وہ غزل جو مٹی کی طرح ٹھنڈی ہوتی ہے۔
دوم وہ غزل جو پانی جیسی رواں دواں نظر آتی ہے
سوم وہ غزل جو جلی بجھی ہو، اور
چہارم وہ غزل جو بالکل ہی آگ ہو

(ماخوذ از دیباچہ "غرۃ الکمال" عمر ۴۵ سال)

خسرو کے لیے سُر کا پھنکا ہوا ہونا بہت ضروری تھا۔ سوز و سوزش غزل خوانی کے رُخ وال تھے۔ سُر پر لفظ کو طاری کر کے گانے کا چلن اور بھی زور پکڑ گیا۔ آج بھی اچھا غزل خواں وہی ٹھہرتا ہے جو سُر پر لفظ کو طاری کر لے — لفظ پر سُر کو طاری نہیں کرتا۔ غزل کے سُر میں بھلے کی خوبی یہی ہے کہ ہر لفظ صاف صاف صحیح صحیح اور واضح پڑھا جائے اور لحن میں ایک غنائی جمال

ایک کیفیت، ایک تاثر، ایک موڈ ضرور ہو لیکن اُستادانہ اور فن کارانہ داؤ پیچ کی پیچیدگی اور اُلجھاؤ نہ ہوں۔ راگ کی آنچ اور سُر کی آگ ایسی مقبول ہوئی کہ مومن بھی پکار اُٹھے :

اُس غیرتِ ناہید کی ہر تان ہے دیپک
شعلہ سا لپک جائے ہے آواز تو دیکھو

اور دور نہ جا سکیں تو نہ سہی کم از کم ساسانیوں کے دور دورے سے غزل کی مشعل روشن ہے۔ کبھی یہ شمعِ محفل رہتی ہے، کبھی مشعلِ جلسہ اور کبھی گھنے وحشی درندوں اور قزاقوں سے بھرے ہوئے جنگل میں مختلف پڑاؤوں کے بیچ لپکتے ہوئے الاؤ کی مانند نور و حرارت اور حفاظت کا سرچشمہ۔ غزل کا آتش کدہ پچھلی کم از کم دس صدیوں میں کبھی سرد نہ ہوا۔ بظاہر دن بھر کی محنت و مشقت کے بعد تفریح و تفننِ آزادیِ اعمال و اظہار اور ایک قلبی اور نفسی بریت کے وقفے کی ضرورت انسان نے ہمیشہ محسوس کی ہے۔ Gay Abundance کا یہ لطف و سکون سے معمور بے حجاب یا کم حجاب لمحہ Tranquilizer ثابت ہوتا ہے۔ بہرحال لطف و سکون کا یہ عالم لاپروائی، آزادی اور خود نمائی کے احوال ہی میں ممکن ہے۔

لازم ہے دل کے پاس رہے پاسبانِ عقل
لیکن کبھی کبھی اسے تنہا بھی چھوڑ دے

دربار کے آداب اور سماع کے قیود نے یہاں بھی لگام کھینچے رکھی اور جشن عیش و مستی اور اسواق قبلِ اسلام کے کلچر میں نہ کرنے دیا۔

اہلِ تصوف اور سالکین کے لیے سماع کے ذریعے "جمع" کا احساس اور "مع اللہ" ہونے کا تصور و مقصد لازمی تھا۔ ذوالنون مصری نے فرمایا ہے کہ سماع وہ واردالحق ہے جو دل میں جستجوئے اللہ تعالیٰ کا رجحان (بلکہ ہیجان) پیدا کرتا ہے جو سماع کو حق سنتے ہیں وہ تحقیق تک پہنچتے ہیں اور جو اسے بالنفس سنتے ہیں وہ تذندقہ میں گرتے ہیں۔ شبلی کہتے ہیں کہ سماع بظاہر فتنہ ہے اور بباطن عبرت، جو بھی اشارت کو سمجھتا ہے سماع سے مشروع عبرت حاصل کر سکتا ہے۔ سماع سے اللہ کی معیت و قربت حاصل ہو تو مقصد پورا ہو گیا اور غیبت و غیرت ملے تو تضییع اوقات۔

سماع میں الفاظ کا اطلاق بھی مجازی نہیں حقیقی ہونا ضروری ہے۔ سماع کی غزل کا محبوب

ہونا ماسوائے رسولِ خدا یا محبوب رسولِ خدا اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ سماع میں گائے گئے بیشتر اشعار نے بہت سے پہنچے ہوئے شیوخ اکابر کو ابہام و تفہیم کی اس انتہائی منزل تک پہنچا دیا جہاں سے ان کا واپس آنا ممکن نہ تھا۔ اس کے برخلاف بڑے بڑے باریش علمائے کبار کو قدحِ شراب میں اپنی متبرک داڑھیوں کو تربتر کر کے رقاصاؤں اور مغنیاؤں کے قدموں پر شراب کا چھڑکاؤ کرنے پر مجبور کر دیا۔ بہرحال لفظ جب سُر اور وزن پر پوری طرح سوار ہو گیا تو یا تو جان لے گیا یا ایمان! یہ کمال اکثر غزل کے اشعار ہی نے دکھایا ہے۔

ایک تاریخی واقعہ اور سُن لیجیے۔ ۱۸۷۲ عیسوی یعنی ۱۲۸۹ ہجری میں سیّد کریم علی نے تاریخ مالوہ لکھی تھی۔ ہمایوں اور بہادر شاہ گجراتی کی جنگ کا بیان کیا ہے۔ بہادر شاہ گجراتی اس جنگ میں پسپا ہوا تھا۔ جنگ شادی آباد مانڈو، دارالحکومت مالوہ میں ہوئی تھی۔

> بیجو نائک، سرائندہ، باربد سے بھی گانے میں زیادہ، سلطان بہادر شاہ گجراتی کا مقرب، جب بہادر شاہ بھاگ گیا مانڈو میں رہ گیا۔ ہمایوں بادشاہ نے بعد فتح کے سُرخ لباس زیب بدن کیا اور حکم قتلِ عام دیا۔ اتفاقاً بیجو نائک کو ایک مغل نے پایا۔ اس کے قتل کا ارادہ کیا۔ اس بے چارے نے منت لجاجت کی مغل کی بہت خوشامد کی اور کہا میرے مار ڈالنے سے کیا ہاتھ آئے گا۔ اگر مجھے نہ مارے گا بموزن اپنے تجھے سونا دوں گا۔ مغل نے جب زر کا نام سنا اپنے ہاتھ کو تھام لیا۔ ایک گوشے میں لے جا کر بٹھایا۔ اتفاقاً ایک راجہ ہمایوں بادشاہ کا متوسل وہاں آیا وہ نایک بیجو کو پہچانتا تھا۔ نایک کو اپنے ہمراہ لے چلا مغل بھی تلوار سونتے پیچھے ہو لیا۔ بادشاہ کے روبرو سب آئے، آداب بجا کے کھڑے ہوئے مغل نے بآواز بلند کہا جہاں پناہ اس قیدی مقرب درگاہ بہادری کو میں قتل کرتا تھا راجہ مجھ سے چھین لایا۔ خوش حال بیگ اکثر بہادر شاہ کے پاس آتا تھا۔ نایک کو اس نے دیکھا تھا۔ قورچی نے ہاتھ باندھ کر عرض کی یہ قوال شاہ مطربان ہے۔ سرود سرائی میں بے مثل و بے نشان ہے بادشاہ نے بیجو کو واسطے نغمہ سرائی کے ارشاد کیا۔ یہ بیت بیجو گانے لگا۔

کسے نماند کہ اورا بہ تیغ ناز کشی　　مگر تو زندہ کنی خلق را و باز کشی

ایسا گایا کہ بادشاہ کی آگ غضب کو بجھایا، تاثیر پیدا ہوئی۔ بادشاہ نے فوراً پوشاک بدلی سُرخ لباس پہنے تھا سبز لباس پہنا۔ نایک سے فرمایا مانگ کیا مانگتا ہے۔ نایک نے زمینِ خدمت کو چوم کر عرض کی اب کوئی قتل نہ ہو، غلام کی یہ تمنا ہے۔ بادشاہ نے لفظ امان منہ سے نکالا۔ نایک کی بدولت قتل بے گناہوں کا موقوف ہوا۔

مراۃ سکندری صفحہ ۳۱۲ پر نایک منجھو کے نام سے یہی واقعہ لکھا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ بیجو اور منجھو ایک ہی نام ہے جو فارسی رسمِ خط کے مغالطے کی وجہ سے دو پڑھے جاتے ہیں۔ بہر صورت یہ واقعہ مئی ۱۵۳۵ء کا ہے اور قتل عام تین دنوں جاری رہنے کے بعد بیجو نایک کی غزل سرائی کے زیرِ اثر ختم ہوا۔

غزل بہر دور و بہر عہد دلکشا اور غم غلط ثابت ہوتی رہی ہے۔ غزل کی مقبولیت کسی دور میں کم نہیں ہوئی۔ غزل کی غنائیہ ساخت" دو تکون" یا "دو چرنوں" یعنی استھائی اور انترا۔ چھوٹی اور منجھولی تالوں میں لفظوں کی معنویت اور کیفیت کی توسیع و توضیح کرنے والا یہ اسلوب موسیقی سے زیادہ لحن و ترنم سے قریب ہے۔ یوں بھی پوری موسیقی کی تاریخ بھاری بھر کم، پختہ، استادانہ، پیچیدہ، تہہ دار و پُرکار طرز سے سبک، نازک، لطیف اور سادہ اسلوب کی جانب رواں دواں ہے۔ صنف خیال کی ابتدا خواہ امیر خسرو کے زمانے سے نہ مانی جائے اور حسین شاہ شرقی کے عہد میں تشکیل پانے والے خیال کو اس خیال سے ذرا مختلف مانا جائے جسے محمد شاہ رنگیلا کے زمانے میں پروان چڑھایا۔ قرین قیاس ہے عہدِ سلطنت میں غزل گانے کا انداز ترک ایرانی موسیقی کے اصولوں کا پابند ہوگا۔ مقامات بارہ ہیں اور ہر ایک کی تاثیر جداگانہ ہے۔ کوچک، بزرگ، زنگولہ، رہاوی اور راست حزنیہ اور آشفتگیٔ خاطر سے خصوصاً متعلق ہیں۔ میاں توری کا زمزمہ اور تحریر یعنی آواز کو مرتعش کر کے ریزہ ریزہ کرنے کی ترکیب گانے میں برتی گئی۔ تان کی معدومیت کو تحسین اور زوائد کی برت سے پورا کیا گیا۔ بارہ مقامات کے علاوہ چھ آوارہ، چوبیس شعبہ، اڑتالیس گوشہ اور تینتیس الحان وغیرہ کے اثرات یقیناً طاری رہے ہوں گے اور پیشہ ور ہندوستانی مطربوں نے چلتی کا نام گاڑی رکھا ہوگا گانے والا وہی تو گائے گا جسے سننے والا سننا چاہے گا اور خوش ہو کر انعام بخشے گا۔

ملتان، اچھ، ٹھٹھہ، لاہور، پانی پت، دہلی، اودھ، بہار، بنگال، راجستھان، مالوہ، خاندیش، دکن ہر علاقے کے اپنے اپنے گیت سنگیت نے کچھ نہ کچھ اثر ضرور ڈالا ہوگا۔ یہ الگ تحقیق کا موضوع ہے۔

بہت سے شاعر اصولِ موسیقی میں کاملانہ روک رکھتے تھے۔ کم از کم اتنا تو تھا کہ کون سی غزل کا رنگ کس راگ یا راگنی میں کھلے گا۔ خواجہ میر درد زبردست سنگیت پارکھی تھے۔ مومن کے بارے میں بھی مشہور ہے کہ موسیقی کے اسرار سے واقفیت رکھتے تھے۔ اس سلسلے میں غالب کا ایک خط خالی از دلچسپی نہ ہوگا جو انھوں نے نواب امین الدین احمد خاں بہادر کے نام لکھا تھا:

برادر صاحب جمیل المناقب عمیم الاحسان۔ سلامت

وکیل حاضر باش دربار اسد اللٰہی یعنی علائی مولائی نے اپنے موکل کی خوشنودی کے واسطے نقیہ کی گردن پر سوار ہو کر ایک اُردو کی غزل لکھوائی۔ اگر پسند آئے تو مطرب کو سکھائی جائے جھنجھوٹی کے اونچے سُروں میں راہ رکھوائی جائے۔ اگر جیتا رہا تو جاڑوں میں آکر میں بھی سُن لوں گا والسلام مع الاکرام

نجات کا طالب غالب

چہار شنبہ ۲۰ ربیع الاوّل ۱۲۸۰ھ

(مکتوب ۴۰۳، اُردوئے معلیٰ)

میں ہوں مشتاقِ جفا، مجھ پہ جفا اور سہی — تم ہو بیداد سے خوش، اس سے سوا اور سہی

غیر کی مرگ کا غم کس لیے، اے غیرتِ ماہ! — ہیں ہوس پیشہ بہت وہ نہ ہوا اور سہی

تم ہو بت، پھر تمھیں پندارِ خدائی کیوں ہے؟ — تم خداوند ہی کہلاؤ خدا اور سہی

حُسن میں حور سے بڑھ کر نہیں ہونے کے کبھی — آپ کا شیوہ و انداز و ادا اور سہی

تیرے کوچے کا ہے مائل دلِ مضطر میرا — کعبہ اک اور سہی، قبلہ نما اور سہی

کوئی دنیا میں مگر باغ نہیں ہے، واعظ! — خُلد بھی باغ ہے، خیر آب و ہوا اور سہی

کیوں نہ فردوس میں دوزخ کو ملا لیں، یارب! — سیر کے واسطے تھوڑی سی فضا اور سہی

مجھ کو وہ دو، کہ جسے کھا کے نہ پانی مانگوں — زہر کچھ اور سہی، آبِ بقا اور سہی

مجھ سے، غالب! یہ علائی نے غزل لکھوائی — ایک بیداد گرِ رنج فزا اور سہی

کھاج ٹھاٹ (کا موجی میل) کی آڑو سمپورن راگنی جھنجھوٹی رکھب کو وادی اور پنچم کو سموادی (بعض کے مطابق گندھار کو وادی اور کھرج کو سموادی) بناکر گائی جاتی ہے (دوسرے نقطۂ نگاہ میں تکلیف یہ ہے کہ اوروہی میں گندھار لگانے سے راگنی کا سروپ بگڑ جائے گا کہ اس کی سرگم میں وروہی میں گندھار ہے ہی نہیں۔ اور اس طرح اوروہی میں وادی سُر لگے گا ہی نہیں)

(آروہی) سارے ما پا دھا سا (اوروہی) سا نی دھا ما پا گا رے سا جھنجھوٹی اور پہاڑی ں بڑی مماثلت ہے اور اکثر ٹھمریوں اور غزلوں میں دونوں کو ملاکر گایا جاتا ہے۔ مہدی حسن کی ائی ہوئی "گلوں میں رنگ بھرے بادِ نوبہار چلے" اور فریدہ خانم کی "میرے قابو میں نہ پہروں دلِ اشاد آیا" جھنجھوٹی کے سروں میں ہیں۔ اور الفاظ اور غزل کی کیفیت سے بڑی مناسبت رکھتی ہیں۔

موسیقی میں سبکی، نفاست، لطافت، نزاکت کا چلن دراصل پورب اور دربار اودھ سے روغ پانے لگا۔ ہندوستانی موسیقی میں مغربیت کا دخل بھی اسی دور سے ہوا۔ ویسے قدیم وجدید میں نیاز و اختلاف کا بیّن خط ۱۹۳۰ء سے کھینچا جاسکتا ہے۔ رؤسا کی محفلیں ہوں یا طوائفوں کے مجرے ن عالم واجد علی شاہ کی رائج کردہ طرز مقبول تھی جس کو پکا گانا کہا جاتا ہے۔ (قدیم لکھنؤ کی ری بہار: مرزا جعفر حسین)

بطور جملہ معترضہ یہ عرض کرنا تضییع اوقات نہ ہوگا کہ مشرق اور مغرب کے فنی رویّوں میں زمینُ مان کا فرق ہے۔ مغربی فن کار کا زور اظہار پر اور مشرقی کا ابلاغ پر ہوتا ہے۔ مغرب کا رُخ اونچائی گہرائی کی طرف تو مشرق کا وسعت اور تفصیلات کی جانب ہوتا ہے۔ مشرقی مصوّری میں شیڈنگ کام نہیں لیا جاتا اور خطوط اقلیدسی زاویوں سے زیادہ کام لیا جاتا ہے۔ مشرق کی موسیقی ہارمنی مغنی کو تسلیم نہیں کرتی۔ مشرقی ڈراما منظر کو طبیعی طور پر یعنی پردوں یا روشنی کی تبدیلی سے بدلنے کے ے بعض مفروضات کی بنا پر بدلنے کا عادی تھا۔ مشرقی شاعری میں بیان Rhetoric Narration Stateme سے کام لیا جاتا تھا۔ تشبیہہ، استعارہ، کنایہ، رمز، تمثال، علامت بیان کے آلات و وسائل تھے۔ مقصود بالذات نہ تھے۔ مغرب سے مرعوب ہوکر آپ کا جی چاہے تو نی جمالیات اور تصوّرِ فن کو آپ گھٹیا اور کمزور قرار دے سکتے ہیں مگر یہ فراموش نہ کیجیے گا کہ مشرق بنا ذوق و شوق اپنا قلب و ذہن اور اپنا مذاق و مزاج ہے۔ اس کی اپنی ثقافت ہے جو مغرب

سے دو تین ہزار سال پرانی ہے۔

لکھنؤ نے نہ صرف ٹھمری، دادرا، ٹپہ، خیال، ترانہ، کجری، چیتی، بارہ ماسا، رہس، کتھک، نقالی، بھانڈ کے تماشوں اور نوٹنکی کے مقبول کیا بلکہ بھیرویں، جھنجھوٹی، پوربی، سوہنی، کھماج، پیار اور ایسے ہی ہلکے پھلکے راگ راگنیوں کو سر چڑھایا اور راگ مالاؤں کے جلسوں کو اور میلوں کو رواج دیا۔ ٹھکیوں، کشمیری بھانڈوں اور پریوں کے ٹولوں کی تعلیم و تربیت کے اہتمام کیے گئے اور یہی کلچر کلکتہ کے مٹیا برج میں ٹرانسفر ہو گیا۔

> طوائفیں آئے دن کسی نہ کسی رئیس کے یہاں تقاریب کے مواقع پر مجرے کرتی تھیں جس میں محلے کے عوام کو شرکت کے لیے اجازت رہتی تھی۔ مرد اور عورت سب ہی نقل کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ منچلے اور خوش گلو نوجوان طوائف کی زبان سے جو غزل سن لیتے تھے اسی دھن اور سُر میں بآواز بلند گلیوں اور کوچوں میں الاپا کرتے تھے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ لکھنؤ کی آخری بہار شعر و نغمہ میں سرشار تھی اور در و دیوار سے ترنم اور موزونیت ٹپکا کرتی تھی۔
>
> (قدیم لکھنؤ کی آخری بہار: مرزا جعفر حسین، ص ۲۱۳)

طوائفوں کے نام چھپن چھری، رشک منیر، ماہ منیر ہوا کرتے تھے اور ان کے کوٹھوں کی تہذیب رؤسا کے لیے لائق تقلید ہوا کرتی تھی۔

> واجد علی شاہ کو اس فن میں اساتذہ کا درجہ حاصل تھا۔ صاحب کمال تھے لیکن اس الزام سے نہیں بچ سکتے کہ ان کے عامیانہ مذاق نے لکھنؤ میں موسیقی کو سبک اور عام فہم بنا دیا۔ زمانے کا یہ رنگ دیکھ کر نفیس طبیعتیں رکھنے والے گویوں نے بھی راگ راگنیوں کی مشکلات کو آکھ کر کے چھوٹی چھوٹی سادی دلکش اور عام چیزوں پر موسیقی کو قائم کیا۔ عوام میں غزل، ٹھمری کا چرچا ہو گیا اور دھرپد ہوری وغیرہ جو نہایت ثقیل اور مشکل چیزیں ہیں۔ ان کی طرف مطلق توجہ نہ کی گئی۔ کھماج، جھنجھوٹی،

بھیرویں، سیندورا، تلک کاموڈ، پیلو وغیرہ چھوٹی چھوٹی مزے دار راگنیاں اہل مذاق کے تفنن کے لیے منتخب کی گئیں اور یہی چیزیں بادشاہ کو بالطبع مرغوب تھیں۔

(گذشتہ لکھنؤ: عبدالحلیم شرر، ص ۲۳۲)

لکھنؤ میں فن موسیقی کے زوال و ابتذال کو سارے ملک پر نہیں تھوپا جاسکتا اور نہ ہلکی پھلکی موسیقی کی بڑھتی ہوئی مقبولیت کو موسیقی کا زوال و ابتذال قرار دیا جاسکتا ہے۔ غزل گانے کا ایک فن تھا، اسلوب تھا، تہذیب تھی، اصول تھے، تکنک تھی۔ چھجو خاں، غلام رسول خاں، توری، شکر بکھن، بڑے محمد خاں یہ سب لکھنؤ کے مشہور مغنیوں میں صاحب طرز گویوں میں شمار ہوتے تھے۔ زہرہ (مٹیا برج) مشتری جونے والی حیدر، سحرآفریں مغنیہ تھیں۔

رات رات کی محفلوں کا دور ختم ہوا۔ نہ دماغ نہ فرصت۔ ساڑھے سات منٹوں کی چوڑی والا گراموفون ریکارڈوں کا چلن شروع ہوا۔ درباروں، شاہی مجلسوں اور رؤسا کی محفلوں کی جگہ کانفرنسوں اور عوام کے جلسوں کا رواج شروع ہوا۔ الکٹرک اور الکٹرونک وسائل نے بہت طویل فاصلے سیکنڈوں میں طے کرلیے۔ نہ صرف دوریاں مٹادیں بلکہ Vocal Cords پر سے بے جا زور ختم کردیا اور صوت وصدا کی لطیف سے لطیف اور نفیس سے نفیس حرکات کو سماعت کی حدود میں لاکھڑا کردیا۔

کالو قوال کلکتے والے، کملا جھریا، جدن، گجن، زہرہ بائی امبالے والی اور خیالوں میں سے بہت سے مشاہیر غزل گانے میں کمال دکھاتے تھے۔ موسیقی کوٹھوں اور چکلوں سے دھیرے دھیرے نکل کر شرفاء کے گھروں میں داخل ہوگئی اور شرفا بھی اس فن میں دستگاہ حاصل کرنے لگے۔

غزل کو فروغ اور مقبولیت دینے میں تھیٹر اور فلم نے بھی بہت اہم حصہ لیا ہے۔

غزل کی گائیکی میں بیگم اختر، ملکہ پکھراج، فریدہ خانم، نورجہاں، برکت علی خاں جے پور اور نگینہ کے افضل حسین، محمد یعقوب، مہدی حسن، غلام علی وغیرہ نے انقلاب آفریں تبدیلیاں پیدا کی ہیں۔ چترا سنگھ، جگجیت سنگھ، پنکج ادھاس، رونا لیلیٰ، انوپ جلوٹا، طلعت عزیز، محمد حسین و احمد حسین اور نہ جانے کتنے نوجوان و نو آموز فن کار طبع آزمائی کر رہے ہیں اور نئے نئے گلدستے سجا رہے ہیں۔

غزل کی گائیکی در اصل اشعار کی خوش الحان پیش کش ہے۔ مصرعے اور شعر کی فطری روش و

رفتار کو قائم رکھنا بہت ضروری ہے۔ شکستِ ناروا، تعقید حشو و زوائد کی تکرار، ساکن کو متحرک اور متحرک کو ساکن پڑھنا، لہجے اور تلفظ کی غلطی، الفاظ کی بندش کو سُر یا تال کی سہولت کے لیے ان کی فطری روانی اور رشتوں کو توڑ کر پڑھنا نیک اضافت یا اضافۂ اضافت عطف و اضافت کی ضرورت یا بے وجہی کا خیال نہ رکھنا یہ عیوب غزل سرائی کی معنی آفرینی اور اثر انگیزی کو بُری طرح مجروح کرتے ہیں۔

غزل گانے والوں میں وہی بازی مارلے جاتے ہیں جو غزل کے الفاظ، بندش، محاورۂ الفاظ کے محل استعمال، الفاظ کے تلفظ اور ادائیگی معنوی اکائیوں اور وقفوں سے پوری طرح واقف ہو۔ اگر شاعر نے لفظ "بُجَریا" باندھا ہے تو گویئے کو حق نہیں پہنچتا کہ "بزریا" پڑھے۔ میر تقی میر نے "مسجد" کو عوام و جہلا کے تلفظ کے مطابق "مسیت" باندھا ہے۔ اوّل تو تصحیح غیر واجب ہے اور اگر کی بھی جائے تو ناموزوں ہوگی۔

اس صدی کے ربع اوّل تک غزل گانے والے سُر کو لفظ پر سوار کر دیتے تھے اور اس الٹی چال سے لفظ کی جو گت بنتی تھی سننے سے تعلق رکھتی تھی۔ غزل میں بول بانٹ، تہائی، تکرار وغیرہ بھی جب تک مزاج معنوی کے تابع نہ ہو بڑی تمسخر آمیز ہو جاتی ہے۔

اُستاد برکت علی خاں مرحوم نے غزل کی گائیکی کو شاعری اور تاثیر سے ہم آہنگ کیا اور اس میں موسیقی کی اُستادی کو سُریلے پن اور اثر انگیزی کے ماتحت رکھا۔ استاد ٹھمری، دادرا اور پنجابی انگ کی شوخ و شنگ گائیکی پر قادر تھے۔ آرائش اور زیبائش کے لیے مرکیاں، کھٹکے، چھوٹی چھوٹی تانیں غزل میں لگاتے ضرور تھے مگر برمحل۔ گائیکی غزل کو سجاتی سنوارتی تھی اس کا حلیہ نہیں بگاڑتی تھی۔

آواز کے ارتعاشں کے تسلسل کو خوبی مانا جاتا تھا۔ سم پر آنے سے پہلے آواز لرزتی تھرتھراتی رہتی تھی اور گمک کے کرشمے دکھاتی رہتی تھی۔ بعد میں غنا کا یہ انداز ناپسندیدہ ٹھہرا اور سُر کے بناؤ، لگاؤ اور ٹھہراؤ کو ایک قدر تسلیم کیا گیا۔ ظاہر ہے کہ خالص اور اعلیٰ مہذب موسیقی محض آواز کی موزونیت، غنائیت، زیر و بم اور پیچ و خم سے اظہار مطالب کرنے پر قادر ہوتی ہے۔ ہلکی پھلکی موسیقی لفظ میں ترنم اور غنائیت کی تلاش کرتی ہے اور شعر کی قرات میں ایک غنائی جہت پیدا کرتی ہے۔ موسیقی کی تخلیقی صلاحیت لوک سنگیت، ہلکی پھلکی موسیقی، نیم کلاسیکی اور کلاسیکی موسیقی میں درجہ بدرجہ بڑھتی جاتی ہے۔

عرض کیا جا چکا ہے کہ بقول ہیگل افضل ترین فن وہ ہے جو اپنا مواد خارج سے 'اپنے باہر سے' کم از کم بلکہ بالکل نہیں اخذ کرے۔ اس پیمانے پر فنون کی درجہ بندی اس طرح ہوگی: (۱) فن تعمیر (۲) مجسمہ سازی (۳) مصوری (۴) موسیقی (۵) شاعری۔ موشگافی کی جائے تو برائے بحث کہا جا سکتا ہے کہ شاعری کا مواد زبان ہے۔ زبان الفاظ کا مجموعہ ہے، الفاظ کسی نہ کسی تجربے کے ترجمان ہوتے ہیں اور تجربہ بیشتر خارج سے اخذ کیا جاتا ہے۔

آج کی غزل ان لوگوں کے رحم و کرم پر ہے جو اسے Status Symbol مانتے ہیں! ایک مہذب قسم کی تفریح تصور کرتے ہیں! جو اس بے جان سے ایک موذی پرستانہ تعیش گردانتے ہیں جو زنگ آلودہ الفاظ کی چبھن عطا کرتی ہے اور شام و شب کے اچھی صحبت میں گزر جانے کو ممکنات میں شمار کرتے ہیں۔ یہ ایک تفریحی تجارت بن گئی ہے۔ غزل کا فیشن Status Symbol اور تجارت بن جانا بطور فن اس کی ترقی میں حارج ہے۔ اب دیکھیے نا اتنے برس ہو گئے مہدی حسن اور غلام علی سے آگے غزل بڑھ ہی نہیں رہی ہے۔ ہندوستان میں جترا اور جگجیت نے عوام و خواص میں غزل کا ذوق پیدا کیا اور اس سلسلے میں دورِ قدیم کے خاتمے کے بعد انھیں اولیت بھی حاصل ہے۔ غزل اور اُردو کی مقبولیت بڑھانے میں ان کا زبردست کارنامہ ہے۔ وہ بہت اچھا گاتے ہیں اور غزل میں جان ڈال دیتے ہیں لیکن ابھی تک وہ بھی مقبولیت کی سطح سے اوپر نہیں اُٹھ سکے۔

جب تک ہمارے فن کار غزل کے غنائی امکانات کی پُرخلوص تلاش نہیں کریں گے۔ غزل فیشن اور تجارت سے آگے نہیں بڑھ سکے گی۔ فیشن اور تجارت قابلِ تحقیر نہیں بلکہ ترقیٔ فن کے کارآمد اور مفید وسائل بن سکتے ہیں۔ صنعت اور تجارت نے ہماری کئی ثقافتی اصناف کو ایک نئی تازہ اور شگفتہ شکل دے دی ہے۔ نئی غزل سرائی میں اداکاری کو زبردست دخل ہو گیا ہے اور ویڈیو اور ٹیلی وژن پر تو کیمرے اور روشنی اور سائے کو بالادستی حاصل ہے۔

ایک ہی مصرعے یا اس کے کسی ایک ٹکڑے کو کئی انداز سے کئی طریقوں اور لحنوں میں پیش کرنے کا اپنا ہی لطف ہے۔ اس سے شاعری کی رنگا رنگی بے شک دوبالا ہو جاتی ہے لیکن کبھی کبھی مصرعے یا شعر کا رُخ اور جہت اس درجہ تبدیل ہو جاتی ہے کہ بعض اوقات مصرعے دو لخت ہو جاتے ہیں یا شاعر کے مافیہ میں بُعد شرقین پیدا ہو جاتا ہے۔ اس لیے مصارع یا ان کے محاورں

یعنی اجزا کی غنائی جہتوں کی رنگا رنگی کے متفرق انداز دکھانا اسی حد تک جائز ہو سکتا ہے جس حد تک شاعر کے مافیہ میں فرق نہ آئے اور شعر کی معنویت اور کیفیت تبدیل نہ ہو۔

گوٹا کناری لگی ہوئی چنری، تڑک بھڑک والی چولی، جگمگاتی ہوئی پیشواز، جھومر، گلوبند، گھنگھرو خواہ اب نہ رہے ہوں لیکن ان کی جگہ نئی تراش خراش کے دلکش لباس، نئی آرائشات، نئے انداز و ادا اور نئے زاویوں نے لے لی ہے جن کا تعلق پیش کش سے زیادہ اور گائیکی سے کم ہے۔

آج کل درباری سرپرستی اور رئیسانہ ذوق و شوق تو رہے نہیں اور شاہانہ اور جاگیردارانہ اعلیٰ مہذب طبقے کی جگہ نو دولتیہ طبقے نے لے لی ہے دولت، شراب و شاہد کے وسائل کا استعمال کر کے نئے اشرافیہ میں شامل ہونا چاہتا ہے۔ لے اور سُر پر اس کی گردن ہلنے لگی ہے۔ ساقی، صہبا، عشق، وصال، بہار، چمن، غنچہ جیسے الفاظ اس کے لیے کلشے ہیں یا فیٹش Fettish زبان، بیان، حسن اور نغمے کی سادگی اس کے لیے لازمی ہے۔ ان سامعین کا ۹۰ فی صد سے زائد حصہ اُردو زبان و شاعری سے واقف ہوتا ہے اور نہ اسے موسیقی اور نہ غزل کلچر سے اسے کچھ لینا دینا ہوتا ہے۔ مردوں کے ہاتھوں میں پیمانے ہوتے ہیں اور خواتین کے ہاتھوں میں صراحی۔

پاسباں مل گئے کعبے کو صنم خانے سے — (بہ آواز اقبال بانو)

فریدہ خانم نے غزل کو ایک نیا کلچر عطا کرنے کی کامیاب کوششیں کیں۔ بیگم اختر کے گلے میں پتی لگتی تھی مگر ایک باشعور فن کار کی حیثیت سے انھوں نے اس عیب کو ہُنر بنا لیا تھا۔ انھوں نے غزل کے فطری ترنم اور لہجہ و لحن کی غنائیت کو قائم رکھتے ہوئے موسیقی اور الفاظ میں توازن پیدا کیا تھا اور الفاظ کی واضح اور صاف ادائیگی شفاف تلفظ اور غنایئہ اوصاف پیدا کیے تھے۔ بیسویں صدی کے اوائل کے گانے والے مکھڑے (مطلع) پر ضرورت سے زیادہ دیتے تھے اور بہت زیادہ تکرار سے جی اُبا دیتے تھے۔ بعد کے مغنیوں نے تناسب و توازن سے کام لیا۔

مہدی حسن نے غزل کی گائیکی کی ایک نئی جمن آرائی کی اور نئے غزل سراؤں کی بہت بھاری اکثریت نے ان کی روش اختیار کرنے کو اپنا مایۂ امتیاز رکھا۔ مہدی حسن نے شعر میں چھپی ہوئی اداؤں کو بے حجاب کرنا شروع کیا اور سچے معنی میں شعر کی غنائی تفسیر و توسیع کے کامیاب تجربے کیے۔

غلام علی کا نام بھی آج کے غزل سراؤں میں بہت اعلیٰ اور افضل مرتبے پر رکھا جاتا ہے۔

وہ اُستاد برکت علی خاں کے شاگرد رشید ہیں اور پنجابی رنگ ان پر غالب ہے۔ برکت علی خاں نے غزل کے سنگار میں سرگم کا استعمال بھی روا رکھا۔ مہدی حسن کے مقابلے میں غلام علی زیادہ تیز رو ہیں۔ مہدی حسن اور غلام علی نے ہمارے دور میں غزل گائیکی کو اعتبار، احترام اور وقار عطا کیا ہے۔ دونوں نے راگ راگنیوں کو آدھار بنایا ہے اور دونوں اپنی ودیعت کیے گئے فطری سوز و ساز سے آراستہ آوازوں پر اعتماد کرتے ہیں۔

ہندوستان میں چترا اور جگجیت سنگھ نے پلے جوڑے سازینے کے ساتھ غزل گانے کی روش اختیار کی۔ دونوں کو دلکش اور موثر آواز ودیعت ہوئی ہے۔ دونوں نے نئی نئی روشوں کو برتا ہے اور سادہ و موثر بلکہ زود اثر غزلوں کا انتخاب کیا ہے۔ ان کے انداز میں شوخی و زندہ دلی بہت ہے۔ اُن کی دُھنیں اتنی دلکش ہوتی ہیں کہ سامعین بھی دست و پا سے تال ہی نہیں دینے لگتے بلکہ ہمنوا بھی ہو جاتے ہیں۔

پنکج ادھاس، طلعت عزیز، پی ناز مسانی، انوپ جلوٹہ، محمد حسین احمد حسین وغیرہم کئی نئی نئی آوازیں محفلِ غزل میں نئی نئی شمعیں روشن کر رہے ہیں۔

غزل کی مقبولیت میں فلم کا عطیہ بھی کسی درجہ ناقابل فراموش نہیں۔ نوشاد، خیام، غلام محمد، روشن، کلیان جی آنند جی، جے دیو اور کئی ایسے ہی باکمال میوزک ڈائرکٹرز اس سلسلے میں آسمانِ فن پر روشن ہیں۔

غزل گائیکی کی مزید مقبولیت کا انحصار شعرا کی توجہ پر بھی ہے۔ اعلیٰ خیالی اور احساسِ نازک کے معنی یہ نہیں کہ بھاری بھرکم الفاظ ہوں دور از کار تراکیب ہوں اور شکستِ ناروا والے مصرع یا ارکان ہوں۔ "راہ ہائے سبک" اور "چھوٹی منجھلی" تالوں کی واپسی ضروری ہے۔ بقول خسرو:

نظم را حاصل عروس داں و نغمہ زیورش
نیست عیبی گر عروس خوب بے زیور بود

(بشکریہ شاعر)

شہید سلطان ٹیپو کے کتب خانے کے اُردو مخطوطات

مُسلم احمد نظامی

اللہ اللہ! کیسے کیسے لوگ کہاں سے کہاں چلے گئے اور بقول شخصے:

زمیں کھا گئی آسماں کیسے کیسے

سلطان شہید کی تاریخی عظمت سے کون ناواقف ہے اور ابھی تو بات بھی پُرانی نہیں ہے۔ مگر ہم علم سے بے بہرہ اپنے ماضی کی روشن و تابناک تاریخ کو بہت جلد بھول نے کے عادی ہو چکے ہیں۔ سلطان شہید کی ذات بھی انہی مقتدر ہستیوں میں ہے جن کو تاریخ صفحات اپنی زینت بنائے ہوئے ہیں اور کچھ صاحب دل حضرات بھی ان ہستیوں کے ناموں کو سر چڑھا رہے ہیں۔

سلطان شہید ایک زبردست جنگجو سپاہی اور مشہور زمانہ حکمراں ہوئے ہیں۔ نظام ت کی سنبھالی۔ عدل و انصاف کے لحاظ سے سلطان کو اونچے سے اونچا مقام برابر ملتا رہا۔ حکومت کے کاموں میں جو شغف و انہماک سلطان کو تھا اس کا ثبوت وہ قوانین ہیں، جو اس بڑے غور و فکر کے بعد حکومت اور رعایا کی فلاح کے لیے مرتب کیے ہیں۔ یہ پہلو ہمارے وع سے ہٹا ہوا ہے۔ اس لیے اس کو چھوڑ کر ہم صرف سلطان کے علمی رجحان کی طرف تے ہیں۔

اس قدر مصروف انسان تعلیمی شوق کے لیے کیسے وقت نکالتا تھا؟ حیرت ہوتی ہے،

تعجب ہوتا ہے۔ مگر اس کا عظیم الشان کتب خانہ اس کی علمی سوجھ بوجھ کا آئینہ دار ہے۔ اس کے کتب خانے میں عربی، فارسی، تلنگی اور کنری کے علاوہ اُردوئے قدیم کی بھی کتابیں تھیں۔ اُردوئے قدیم کی کتب کی تعداد دیگر زبانوں کی تعداد سے بہت کم ہے یعنی صرف ۴۴ کتابیں اُردوئے قدیم کے اس کے کتب خانے میں موجود تھیں۔ یا اگر یہ کہا جائے کہ صرف ۴۴ کتابیں ہی ہاتھ آئیں تو زیادہ مناسب ہوگا۔ ان کتابوں میں بہت سی وہ کتابیں ہیں جو کڑپہ کرناٹک وغیرہ کی لوٹ میں ہاتھ آئی تھیں۔ بیجاپور اور گولکنڈہ کے بادشاہوں کی بھی کتابیں ٹیپو سلطان کے کتب خانے میں موجود تھیں۔

سلطان کا کتب خانہ باقاعدہ ایک منتظم کے تحت تھا اور سلطان خود بھی کبھی کتب خانے میں آکر اپنی پسند کی کتابیں برائے مطالعہ لے جایا کرتا تھا اور پڑھنے کے بعد اُن پر اپنی مہر لگا کر واپس کر دیتا تھا۔ انڈیا آفس میں جو کتابیں ہیں ان پر سلطان کی مہر اس کا ثبوت ہے۔ نہ صرف یہ بلکہ سلطان کو تصنیف و تالیف کا بھی شوق تھا۔ اس کے حکم سے بہت سی کتابیں بھی لکھی گئیں جو زیادہ تر فوجی اور دیوانی معاملات سے متعلق ہیں۔ سلطان نے اپنے فرامین کے بہت سے مجموعے مرتب کرائے تھے جو یورپ کے کتب خانوں میں اب بھی موجود ہیں۔ ایشیاٹک سوسائٹی کلکتہ میں بھی سلطان کی لائبریری کی کتابیں موجود ہیں۔ مثلاً (۱) رسالہ پرکھا (۲) منتخب ضوابط سلطانی (۳) رسالہ کچہری (۴) ضابطہ اشال راہ زنتن سواری (۵) فتح المجاہدین (۶) وقائع منازل (۷) روزنامہ وکلاء حیدرآباد (۸) اتالیق شہزادہ (۹) مجموعہ سندہا۔ حکم نامہ۔ فرامین۔ ایشیاٹک سوسائٹی کی اہم ترین کتابوں میں فتح المجاہدین دراصل فن حرب و جنگ کے بارے میں ایک لاجواب کتاب ہے۔

۱۷۹۹ء میں انگریزوں کو سلطان شہید پر فتح ہوئی۔ جہاں اور سب کچھ ان کے ہاتھ آیا وہاں سلطان کا کتب خانہ بھی انگریزوں کے قبضے میں گیا۔ کئی سال تو اس کتب خانے کو کسی نے دیکھا بھی نہیں مگر ۱۸۰۸ء میں جارز اسٹوارٹ نے عربی، فارسی اُردو مخطوطات کی فہرست مرتب کی جو کیمبرج میں چھپی۔ اس کے بعد بغیر کسی اطلاع کے ٹیپو سلطان کا کتب خانہ کہیں منتقل کیا گیا۔ عام خیال یہ ہے کہ ایشیاٹک سوسائٹی میں فارسی مخطوطات کا جو ذخیرہ ہے

ٹیپو سلطان کے کتب خانے سے زیادہ ہے مگر غور سے دیکھا جائے تو یہ بات انگریزی فی ہنیت
کے خلاف ہے۔ انھوں نے سلطان کا بیش قیمت ذخیرہ انڈیا آفس لندن کو بھیج دیا تھا اور کچھ
ذخیرہ ایشیاٹک سوسائٹی میں بھی بھیج دیا تھا۔ لندن کے انڈیا آفس کی لائبریری ٹیپو سلطان
کے فارسی مخطوطات کی فہرست موجود ہے۔ میجر اسٹوارٹ نے اپنی فہرست مطبوعہ کیمبرج میں
ان مخطوطات کا تذکرہ کیا ہے ان میں بزبان اُردو مندرجہ ذیل کتابیں ہیں :

تذکرہ شعرائے ہندی

مصنفہ فتح علی حسینی یا علی الحسینی کردیزی۔ ۱۱۶۵ھ میں یہ تذکرہ دہلی میں لکھا گیا
اس میں تقریباً سو شعراء کا تذکرہ ہے۔ شعراء کے نام حروفِ تہجی کے لحاظ سے ہیں۔

علی نامہ

ملا نصرتی سلطان علی عادل شاہ کے دربار کا ملک الشعراء تھا۔ نصرتی نے بادشاہ
کی فتوحات اُس کے عیش و عشرت کے حالات کو فردوسی کے شاہنامہ کے طور پر قلمبند کیا ہے
اور اس کو شاہنامہ دکن کہا ہے اور اس مثنوی کو علی عادل شاہ کے نام سے ہی معنون کیا ہے
اس کی تصنیف ۱۰۱۷ھ میں ہوئی ہے۔

گلشنِ عشق

یہ نصرتی کی مثنوی شہزادہ منوہر اور مد مالتی کے حسن و عشق کا قصہ ہے۔ تقریباً چار ہزار
اشعار پر مشتمل یہ مثنوی ۱۰۶۸ھ میں تصنیف ہوئی ہے۔ تصاویر بڑی خوبصورت ہیں۔ اس میں
ملا نصرتی کی اپنی تصویر بھی ہے۔ صفحات تقریباً تین سو ہوں گے۔

گلدستۂ عشق

ملا نصرتی کی عاشقانہ غزلیات۔ مگر یہ نسخہ فہرست کی تیاری کے وقت تو موجود

تھا پھر یہ گم ہوگیا۔

کلیاتِ قطب شاہ

یہ گولکنڈہ دکھنی فرمانروا سلطان محمد قلی قطب شاہ کے دکھنی اور فارسی کلام کا مجموعہ ہے۔ شہر حیدر آباد اسی نے آباد کیا تھا۔ شعر و شاعری سے کیونکہ بادشاہ کو بڑی دلچسپی تھی اس لیے بہت سے شعراء اس کے دربار سے متعلق تھے۔ اس کلیات میں اُردو فارسی کا مختلف الاقسام کلام موجود ہے جیسے مراثی، قصائد، ترجیع بند، رباعیاں وغیرہ۔ اشعار کی تعداد تقریباً پچاس ہزار ہے۔ ڈیڑھ ہزار صفحات

قصہ رضوان شاہ

دکھنی شاعر فائز اس کا مصنف ہے۔ اس میں بادشاہ چین رضوان شاہ کا قصہ ہے تصنیف ۱۰۹۴ھ۔ فائز ابوالحسن ناناشاہ کے زمانے میں گولکنڈہ دکن کا بادشاہ تھا۔ یہ مثنوی فارسی سے دکھنی میں ترجمہ ہوئی، کافی ضخیم ہے۔

قصہ ماہ و پیکر

دکھنی نظم مصنف نامعلوم ہے۔ کتابت پاکیزہ خط شکستہ ہے۔

قصہ بہرام و گل اندام

ابوالحسن ناناشاہ کے زمانے میں گولکنڈہ میں طبعی ایک شاعر تھا۔ وہ اس ضخیم مثنوی کا مصنف ہے جس میں تیرہ سو چالیس اشعار ہیں۔ اس میں ہندوستان کی شہزادی گل اندام اور ایران کے بادشاہ بہرام گور کے معاشقے کا تذکرہ ہے۔ ۱۰۸۱ھ سنہ تصنیف ہے۔ یہ مثنوی ناناشاہ کے نام نامی معنون ہے۔ اس کا دیباچہ حضرت شاہ راجو رحمۃ اللہ علیہ سے منسوب ہے۔ صفحات تقریباً سو۔

پھول بن

سلطان عبداللہ قطب شاہ کے دربار کا شاعر ابن نشاطی اس کا مصنف ہے جو گولکنڈہ کا رہنے والا تھا۔ اس میں دس خوبصورت ایرانی تصاویر بھی ہیں۔ سنہ تصنیف ۱۰۵۹ھ اور ۱۰۶۰ھ بتایا جاتا ہے۔

طوطی نامہ

یہ بھی ابن نشاطی کی تصنیف ہے۔ یہ کتاب طوطی نامہ مصنفہ شیخ ضیاء الدین نخشی سے ماخوذ ہے۔ ۱۰۶۴ھ سنہ تصنیف ہے۔

قصہ پدماوت

دکھنی زبان میں پدماوت کا قصہ بڑے خوبصورت انداز میں خوبصورت خط میں لکھا گیا ہے۔ مصنف کے نام کا پتہ نہیں چلتا۔

قصہ لعل وگوہر

عارف الدین خاں عاجز کی تصنیف ہے۔ سنہ تصنیف ۱۱۰۰ھ ہے۔ ۱۱۹۲ھ میں ٹیپو سلطان کے حکم سے اس کا فارسی ترجمہ میر حسن عزت نے کیا تھا۔ شاید یہ نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی نے کیا تھا۔

دیوانِ یقین

انعام اللہ خاں یقین مشہور شاعر ہوئے ہیں۔ یہ نواب اظہر الدین خاں کے بیٹے اور شیخ عبدالاحد سرہندی کے پڑپوتے تھے۔ مرزا مظہر جان جاناںؒ کے شاگرد تھے۔ بڑے قادر الکلام شاعر تھے۔ ان کا یہ دیوان ہے۔

بھوگ بل

برید شاہ محمود نے فارسی میں ایک کوک شاستر لکھی تھی۔ یہ اسی کا دکھنی ترجمہ ہے۔ مترجم کا نام شہاب الدین ہے۔ کتاب کو امیر شاہ کے نام منسوب کیا گیا ہے جو گولکنڈہ کا فرماں روا تھا۔

مفرح القلوب

ٹیپو سلطان کے درباری ملک الشعرا حسین علی نے فارسی سے دکھنی زبان میں ترجمہ کیا ہے۔ یہ کتاب نصیحت آموز حکایات پر مشتمل ہے۔

دیوان رفیع سودا

سودا کی غزلیات کا مجموعہ ہے۔

قصائد سودا

مرزا سودا کے قصائد کا نامکمل مجموعہ جس میں دو تین مثنویاں اور مختلف اشعار ہیں۔

سری گنیش

سنسکرت کی کتاب کا پرانی اردو میں ترجمہ ہے۔

سندر سکھار ہندی

سنسکرت سے پرانی اردو میں ترجمہ ہے۔ اس میں مختلف عنوانات پر منظوم اخلاقیات کا درس ہے۔ اس کے مترجم شاہ درویش گجراتی ہیں۔

روضۃ الشہدار

علی عادل شاہ ۱۰۶۷ھ تا ۱۰۸۳ھ) کا ہمعصر مصنف جس کا نام سیوا ہے، گلبرگہ اس کا وطن تھا مگر رحلت بیجاپور میں تھی۔ سنہ تصنیف ۱۰۹۲ھ۔ واقعات کربلا کو دکھنی زبان میں بیان کیا گیا ہے۔ اس کتاب کا ماخذ ملا کمال الدین حسن واعظ کاشفی کی فارسی کتاب روضۃ الشہدار ہے۔

رسالہ سرود راگ

قدیم دکھنی زبان کی غزلیات کا مجموعہ ہے۔

نشاط العشق شرح غوثیہ

پیران پیر غوث الاعظم قدس اللہ سرہٗ العزیز کی نشاط العشق کا دکھنی زبان میں ترجمہ مع شرح ہے۔ مترجم سید محمد عبداللہ حسینی ہیں جو حضرت خواجہ بندہ نواز گیسو دراز کے نواسے ہیں۔ نہایت خوبصورت اور نایاب کتاب ہے جو تصوف کے موضوع پر قلمبند ہوئی ہے۔

ترجمہ مفتاح الصلوٰۃ

فارسی سے دکھنی زبان میں نماز کے بارے میں اس رسالے کو فتح محمد خاں برہان پوری نے ترجمہ کیا ہے۔

خلاصہ سلطانی

سید امام الدین و محمد صمد قاضی سرنگاپٹم نے سلطان شہید کے حکم سے قدیم اردو نثر میں لکھی گئی ہے۔

کلید زبان تلنگی

تلنگی زبان کے الفاظ و محاورات کی یہ فرہنگ ہے اور دکھنی الفاظ بھی ساتھ ساتھ درج ہیں۔ آخر میں تلنگی بول چال اور اس کا دکھنی زبان میں ترجمہ ہے۔

ان کتب کی مجملاً تفصیل سے سلطان شہید کے علمی ذوق کا اندازہ لگا لینا مشکل نہیں۔ مذکورہ کتب کی تفصیل فہرست کتب خانہ ٹیپو سلطان مرتبہ میجر اسٹوارٹ اور پروفیسر آرسی گھوش کے انگریزی مضمون سے ماخوذ ہے۔ کون نہیں جانتا کہ سلطان فتح علی کو ہی ٹیپو سلطان بھی کہا جاتا ہے۔ سلطان کی والدہ کا نام فاطمہ تھا جو میر معین الدین کی بیٹی تھیں جو قلعہ کداپہ کے گورنر تھے۔ فاطمہ جب حاملہ ہوئیں تو اپنے شوہر حیدر علی کے ساتھ ایک بزرگ کی خدمت میں دعا کے لیے حاضر ہوئیں جن کا نام ٹیپو تھا۔ ان بزرگ نے فرمایا کہ بخیریت تمھارے ہاں ایک لڑکا ہوگا۔ ایسا ہی ہوا بھی۔ ازراہ عقیدت لڑکے کا نام درویش کے نام پر ہی رکھا گیا۔ فتح علی ٹیپو کے دادا کا نام تھا اس لیے تبرکاً یہ نام بھی رکھا گیا۔ ۲۰ ذی الحجہ ۱۱۶۳ھ بروز جمعہ مطابق ۱۰ نومبر ۱۷۵۰ء کو ٹیپو کی پیدائش ہوئی۔ مگر مصنف تاریخ سلطنت خداداد اور اسٹوارٹ سنہ پیدائش ۱۷۴۹ء بتاتے ہیں۔ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کی چوتھی جلد کے صفحہ ۱۸۴ پر مصنف مسٹر بیگ ٹیپو کا سنہ پیدائش ۱۱۶۷ھ مطابق ۱۷۵۳ء بتاتا ہے۔

ٹیپو سلطان ادب دوست بادشاہ تھا اور ادیبوں کی بڑی قدر و منزلت کرتا تھا اور اسی لیے اس نے اپنے دربار علماء سے اپنی نگرانی میں بہت سی کتابیں لکھوائیں۔ ۱۷۹۹ء میں رنگا پٹم کے مقام پر سلطان ٹیپو شہید ہوا تو سلطان کی لائبریری ایسٹ انڈیا کمپنی نے اپنے قبضے میں لے لی اور مجلد مخطوطات فورٹ ولیم کالج میں بحکم گورنر جنرل منتقل کر دیں جو ۱۸۰۰ء میں قائم ہوا تھا۔ کچھ کتابیں ایشیاٹک سوسائٹی بنگال اور کچھ کتابیں آکسفورڈ اور کیمبرج کی یونیورسٹیوں میں بھیج دی گئیں۔ ۱۸۰۹ء میں اسٹوارٹ نے ایک مفصل فہرست ٹیپو سلطان کی لائبریری کی مرتب کی جو کیمبرج میں چھپ کے تیار ہوئی۔ اس کے مقدمے میں اسٹوارٹ کہتا ہے کہ ٹیپو سلطان کی لائبریری میں عربی، فارسی اور ہندی مخطوطات کی تعداد تقریباً دو ہزار

ہے جو اسلامی ادبیات کے مختلف شعبوں سے متعلق ہیں۔ تصوف سے ٹیپو سلطان کو خاص لگاؤ تھا۔ اس نے تقریباً پینتالیس مختلف مضامین پر کتابیں تصنیف کرائیں یا ترجمہ کرائیں۔

سلطان شہید کی تاریخ وفات کسی شاعر نے کیا خوب کہی ہے ؛

چو آں مرد میداں نہاں شد ز دنیا　　خرد گفت تاریخ شمشیر گم شد

۱۹۳۰ء میں فورٹ ولیم کالج ختم ہوگیا اور کتابیں دوسری لائبریریوں میں منتقل ہوگئیں۔ ٹیپو کی لائبریری میں دو قسم کے مخطوطات تھے۔ ایک تو وہ کتب جو صرف ٹیپو سلطان کے لیے تیار ہوئیں یا اس کی زیر نگرانی لکھی گئیں اور جو ایشیاٹک سوسائٹی کلکتہ میں موجود ہیں۔ دوسری قسم کی کتابیں اور مصنفین کی ہیں جو مضامین کے لحاظ سے ادب میں اپنا مقام رکھتی ہیں یا جو ٹیپو سلطان کی من پسند تھیں۔

کتابوں کی جلد سازی

سب کتابوں پر اللہ کا نام درج ہے جن کو خاص طور پر سرنگاپٹم میں مجلد کرالیا گیا تھا۔ نہ صرف اللہ کا نام بلکہ محمد (الرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) بی بی فاطمہ اور امام حسن اور امام حسین علیہم السلام کے اسمائے گرامی بھی موجود ہیں۔ یہ نام جلد کے بیچ میں نقش ہیں اور چاروں خلفاء کے نام کتاب کے چاروں کونوں پر نقش ہیں اور سب سے اوپر "سرکار خداداد" کے الفاظ منقش ہیں اور جلد کے نچلے حصے پر "اللہ کافی" نقش ہے۔ کچھ کتابوں پر ٹیپو سلطان کی اپنی مہر بھی لگی ہوئی ہے۔

ایشیاٹک سوسائٹی بنگال میں سلطان شہید کے کتب خانے کی جو کتابیں موجود ہیں ان کی فہرست یہ ہے۔ ان کتابوں کی تعداد ۴۷ ہے۔ انڈیا آفس میں جو کتابیں موجود ہیں ان کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ ◆◆

قرآن مجید کے بارے میں

۱۔ جواہر القرآن
۲۔ رکوعات القرآن
۳۔ قرات محمدیہ
۴۔ فہرست جزہائے کتاب اللہ

۵- رسالۂ آیات

۶- فہرست سوراہائے کتاب اللہ

حدیث

۷- احادیث درباب ماکول ومشروب

۸- رسالۂ خوراک

قانونِ محمدی

۹- فخرالشیوخ

۱۰- فقہ محمدی

۱۱- فتاویٰ محمدی

۱۲- رسالہ درنکاح

۱۳- طاعات سنیہ

۱۴- موید المجاہدین

۱۵- مجالس درفضیلت جہاد

۱۶- رسالہ درفضیلت علم

۱۷- رسالہ درفضیلت نماز

۱۸- فتح المجاہدین

۱۹- زادالمجاہدین

۲۰- خلاصۂ سلطانی

۲۱- احکام النسار

تصوف

۲۲- عروس عرفان

۲۳- شہ النوادر

۲۴- صحیفۃ الاعراس

۲۵- رسالہ کچہری

۲۶- وقائع منازل روم

۲۷- روزنامچہ وکلائے حیدرآباد

۲۸- نسب نامہ راجہائے میسور

۲۹- نشان حیدری

ادویات

۳۰- بحرالمنافع

۳۱- رسالہ ماکول ومشراب

۳۲- کتاب آموختن

۳۳- رسالہ درخط طرز محمدی

۳۴- زبرجد

۳۵- ضابطہ سواری

حکم نامہ جات

۳۶- حکم نامہ

۳۷- حکم نامہ

۳۸- حکم نامہ

۳۹- حکم نامہ

۴۰- حکم نامہ

۴۱- حکم نامہ

۴۲- حکم نامہ جاسوسان

۴۳- حکم نامہ

۴۴- حکم نامہ

۴۵ حکم نامہ

۴۶۔ پندنامہ حیدری

۴۷۔ حکم نامہ

۴۸۔ حکم نامہ

۴۹۔ حکم نامہ

۵۰۔ حکم نامہ

۵۱۔ حکم نامہ

۵۲۔ حکم نامہ

۵۳۔ حکم نامہ

۵۴۔ رسالہ در آداب تفنگ

۵۵۔ نصیحت ضوابط سلطانی

۵۶۔ حکم نامہ متفرقہ

۵۷۔ رسالہ پدکھا

۵۸۔ مجموعہ

۵۹۔ مجموعہ

۶۰۔ مجموعہ

۶۱۔ مجموعہ

۶۲۔ مفرح القلوب

۶۳۔ بیاض

۶۴۔ بہار درویش منظوم

۶۵۔ لعل و گوہر

۶۶۔ رسالہ تصوف

۶۷۔ تحفۂ محمدی

۶۸۔ رسالہ حرب

۶۹۔ جلوہ نامہ

۷۰۔ رسالہ عطریات

۷۱۔ احوال باغ ارم

۷۲۔ ٹیپو نامہ

۷۳۔ تزک ٹیپو

۷۴۔ خواب نامہ

کتابیں

تبصرے

کتاب : بیادِ صحبتِ نازک خیالاں

مصنف ۔ ڈاکٹر آفتاب احمد

فراق صاحب کہا کرتے تھے کہ بھنچی ہوئی شخصیت رکھنے والوں کو خود نوشت اور معمولی ظرف رکھنے والوں کو کبھی خاکہ نہیں لکھنا چاہیے۔ آدمی کی اپنی حیثیت اور طبیعت کا پتہ سب سے زیادہ اُس وقت چلتا ہے جب وہ دوسروں کی باتیں کر رہا ہو۔ شخصیت محدود ہے تو تجربے محدود رہیں گے اور ظرف معمولی ہے تو دوسروں کی طرف رویّہ ہمیشہ محدود رہے گا۔ یہ جو ان دنوں آپ بیتیوں، سفر ناموں، خاکوں کی باڑھ آئی ہوئی ہے، اس کا سبب یہی ہے کہ لکھنے والا کچھ شیخی بگھار لیتا ہے، کچھ دل کا بخار نکال لیتا ہے۔

ڈاکٹر آفتاب احمد کی کتاب بیادِ صحبتِ نازک خیالاں جس کی فضا میں تازہ ہوا کے ایک جھونکے کی طرح سامنے آئی۔ آفتاب صاحب غالب اور راشد پر اپنی کتابوں اور کچھ تنقیدی مضامین کے واسطے سے شہرت رکھتے تھے۔ پچھلے چند برسوں میں ان کے لکھے ہوئے خاکوں کی اشاعت کا سلسلہ شروع ہوا تو بحیثیت مصنف ان کے ہُنر کا ایک اور میدان سامنے آیا۔ آفتاب صاحب نے اپنی سرکاری ملازمتوں کے ساتھ اپنے ادبی ذوق اور ذہن کی سرگرمی کے اظہار پر کبھی روک نہیں لگائی۔ اپنے زمانے کے بعض بہترین لکھنے والوں سے ان کا دوستی اور بے تکلفی کا تعلق رہا۔ انگریزی زبان و ادب کے کچھ مشاہیر سے بھی انھیں ملنے اور بات چیت کرنے کا موقع ملا۔ پچھلے پچاس ساٹھ برسوں کے دوران ہماری ادبی روایات میں جو

اہم موڑ آئے، جن نئے میلانات سے ہمارا تعارف ہوا اور جن اصحاب نے ہماری روایت کی تعمیر میں نمایاں حصّہ لیا' آفتاب صاحب ان سب کے صرف تماشائی نہیں رہے۔ انھیں ان کی سرگرمیوں میں شریک ہونے، نئے خیالات کو سمجھنے سمجھانے اور رواج دینے کی طلب بھی رہی۔

ابھی حال میں آفتاب صاحب کی ایک کتاب تین صدی کی تین آوازیں جو بابائے اُردو یادگاری لیکچر پر مشتمل ہے' اپنی بصیرت اور نکتہ رسی کے لحاظ سے خاصی معروف ہوئی تھی۔ اب ان کے شخصی خاکوں کا یہ مجموعہ بیادِ صحبتِ نازک خیالاں شائع ہوا ہے جس میں سترہ مضامین شامل ہیں۔ پہلا مضمون فورسٹر، لیوس اور ایلیٹ سے ملاقاتوں پر ہے' اخیر کے دو مضامین "نیاز مندانِ لاہور اور ان کا حلقۂ اثر" اور "حلقۂ اربابِ ذوق" کے عنوان سے ایک پورے دَور اور ایک غیر معمولی ادبی معاشرے کا نقشہ پیش کرتے ہیں۔ بیچ کے چودہ مضامین افراد کے بارے میں ہیں اور شخصی خاکوں کے ذیل میں آتے ہیں۔ یہ ساری شخصیتیں جانی پہچانی اپنے اپنے طور پر منفرد اور ممتاز، ہمیں متوجہ اور متاثر کرنے کی طاقت سے مالا مال شخصیتیں ہیں۔ خلیفہ عبدالحکیم، پطرس بخاری، تاثیر، فراق، خواجہ منظور حسین، مجید ملک، صوفی تبسم، غلام عباس راشد، فیض، محمد حسن عسکری، پروفیسر حمید احمد خاں، پروفیسر سراج الدین، ڈاکٹر نذیر احمد، علم و ادب، آرٹس، سائنس کی دنیا میں کسی نہ کسی طور پر جانے جاتے ہیں اور ہم ان کے بارے میں کچھ اور جاننے سے دلچسپی رکھتے ہیں۔ آفتاب صاحب نے ان اصحاب کے ذکر سے ایک پورے عہد کو، خود اپنے آپ کو، اقدار اور انسانی اوصاف کی اُن روایات کو پھر سے دریافت کیا ہے جن کی روشنی مدھم ہوتی جارہی ہے۔ کتاب کے تعارف میں آفتاب صاحب نے ایک وضاحت پہلے ہی کردی ہے۔ یہ کہ :

> "جن شخصیتوں کے بارے میں یہ مضمون لکھے گئے ہیں' ان سب سے مجھے ایک خاص تعلقِ خاطر رہا ہے۔ میں ان سے متاثر بھی ہوا ہوں اور ان سے عقیدت بھی رکھتا ہوں۔ میرا ان کو تفصیل اور صراحت سے یاد کرنا ہی اس کا بیّن ثبوت ہے۔ مگر آپ ملاحظہ فرمائیں گے کہ میں نے انھیں اسی رنگ میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے جیسا میں نے انھیں دیکھا اور پایا۔ وہ میرے

لیے کوئی ہیروز نہیں تھے۔ کسی بھی شخص کو اپنا ہیرو سمجھنا یا بنانا میرے مزاج
میں شامل ہی نہیں۔ میرے لیے آدمی کی شخصیت کی کشش اسی میں مضمر
ہے کہ اسے آدمی سمجھتے ہوئے اس کے عیب و ہنر اور اس کے روپ بہروپ
سمیت اسے پہچانا جائے۔ چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ ذاتی تاثرات کے اس
بیان میں کہیں کہیں کچھ سخن گسترانہ باتیں بھی آگئی ہیں۔ مگر مقصود ان
سے قطع عقیدت نہیں تھی۔ بلکہ یوں کہیے کہ ان سے عقیدت میں کسی قسم کی
کمی کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ بعض احباب کو یہ شکایت رہی ہے کہ ان
سخن گسترانہ باتوں کا رنگ بہت ہلکا ہے، اس کو ذرا گہرا ہونا چاہیے تھا
لیکن یہ پھر اپنے اپنے مزاج کی بات ہے۔"

اقتباس ذرا طویل ہوگیا۔ مگر اس کی ضرورت یوں پیش آئی کہ آفتاب صاحب نے بہت خاموش،
متین انداز میں اور بڑے رکھ رکھاؤ کے ساتھ کتاب کے مجموعی مزاج سے یہاں پردہ اٹھایا ہے۔
شروع سے اخیر تک، دوسروں کے تذکرے میں آفتاب صاحب کی اپنی طبیعت کا رنگ اپنے آپ
نکھرتا گیا ہے اور اس کی سب سے بڑی خوبی اس کے ظرف کی وسعت، اس کی شائستہ فکری اور دلنوازی
ہے۔ کہیں کسی طرح کا تعصب نہیں، کوئی غم و غصہ نہیں، گلہ شکوہ اور تضحیک و تمسخر نہیں۔ کریم النفسی
اور رواداری کی ایک فضا ہے جو پوری کتاب پر چھائی ہوئی ہے۔ کوئی سخن گسترانہ بات کہی گئی ہے
تو اشاروں میں اور ذمے داری کے احساس کے ساتھ۔ بظاہر ایک دوسرے سے متضاد، یہاں
تک کہ ایک دوسرے کی مخالف شخصیتوں کا احاطہ ایک سی نرمی کے ساتھ کیا گیا ہے۔ کتاب کے
ابتدائی صفحات میں ہمارے زمانے کے سب سے بڑے نثر نگار مشتاق احمد یوسفی کا ایک نوٹ شامل
ہے۔ یوسفی صاحب نے کچھ باتیں ایسی بھی کہی ہیں جنھیں یہاں دوہرانے کا جی چاہتا ہے۔ فرماتے ہیں:

"آفتاب احمد نے خاکہ نگاری کا ایک توانا، متوازی اور قابلِ رشک معیار
قائم کیا ہے، جس میں ان کے اپنے رچے بسے ادبی ذوق، وسیع المشربی اور
ذہنی دیانت کی جھلکیاں قدم قدم پر نظر آتی ہیں۔ حاشیہ آرائی، رنگ آمیزی،
پیوندکاری، غلو اور خالی جگہوں کو قیاس اور تخمین و ظن سے پُر کرنے سے وہ

طبعاً اور اصولاً احتراز کرتے ہیں۔"

"یہ نہیں کہ آفتاب صاحب اپنے مقتدر ممدوحین کی چھوٹی بڑی کمزوریوں
سے بے خبر ہیں۔ وہ اُن کی طرف خفیف ساحرمانہ اشارہ کر کے مسکراتے ہوئے
آگے بڑھ جاتے ہیں۔ رازِ درونِ خانہ اور خرافاتِ بیرونِ ے خانہ سے
وہ واقف ہی نہیں، اس کے امین بھی ہیں۔"

"فیض صاحب اور محمد حسن عسکری مرحوم کے خاکے اس مجموعے کی جان ہیں
اور مصنّف کے طرزِ نگارش کی بہترین شناخت ہیں۔"

فیض صاحب کے خاکے میں لکھتے ہیں: "میں نے ان کی زندگی میں بھی ان کے اعتماد کو کبھی ٹھیس
نہیں پہنچائی اور اب تو خیر اس کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔"

عسکری صاحب کی زندگی جس طور پر دفعتاً منقلب ہوئی اُسے وہ ایک کاٹ دار جملے میں
سمیٹ لیتے ہیں ۔ "عسکری نے جو سلوک شاہد احمد اور سلیم احمد کے ساتھ کیا، وہی دوسرے
عسکری نے پہلے عسکری کے ساتھ کیا۔" مطلب یہ کہ اپنے ہمدم و ہمزاد کو اپنی زندگی سے یکسر
خارج کر دیا۔

اس کتاب کے بارے میں ایک رائے مشفق خواجہ کی بھی دیکھتے چلیے۔ کہتے ہیں:

"اس کتاب میں زیادہ تر خاکے ان ادیبوں کے ہیں جو جدید اُردو ادب
کی شناخت ہیں یا یوں کہیے کہ وہ عہد آفریں شخصیات ہیں جنھوں نے
اقبال کے بعد کے دور میں اُردو ادب کو باثروت بنایا۔ آفتاب صاحب نے
ان سب کے بارے میں نادر معلومات فراہم کی ہیں، ان کے باہمی خوشگوار
تعلقات اور معاصرانہ چشمکوں کا ذکر کیا ہے اور ان کے عہد کی ادبی سرگرمیوں
کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ اس طرح یہ کتاب ایک پورے عہد کا ادبی
منظر نامہ بن گئی ہے۔"

"یہ خاکے بڑی محبت سے لکھے گئے ہیں مگر اس عقیدت کو راہ نہیں دی گئی
جو لکھنے والے کے لیے حقائق کے بیان میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے۔ یہ کون نہیں

جاتا کہ عقیدت کی بنا پر کسی مزار کا کتبہ تو لکھا جاسکتا ہے، کسی جیتی جاگتی شخصیت کا سراپا تحریر نہیں کیا جاسکتا۔"

جی تو چاہتا ہے کہ کتاب کے خاکوں میں سے کچھ مثالیں بھی آپ کے سامنے لائی جائیں لیکن وقت کی تنگی اور موضوع کا پھیلاؤ اس کی اجازت نہیں دیتا۔ اس کتاب کے مضامین میں Readability کی ایک توانا لہر پہلے صفحے سے آخری تک جاری ہے۔ مرکز سے کھسکے ہوئے بوہیمین، اُلٹی سیدھی عادتیں رکھنے والے ادیبوں کے خاکے لکھنا آسان ہے۔ مگر نارمل زندگی گزارنے والے، ٹھہرے اور سنبھلے ہوئے اشخاص کا قصہ اس طرح سُنانا کہ سننے والے کی دلچسپی بنی رہے، آسان نہیں ہوتا۔ آفتاب صاحب نے کہیں بھی کسی طرح کے جذباتی مبالغے کو راہ نہیں دی ہے، حاشیے نہیں چڑھائے ہیں، ایسے رازوں کو راز ہی رہنے دیا ہے جن کی ٹوہ میں اکثر لوگ لگے رہتے ہیں۔ تاہم، مضامین کی دلچسپی میں کہیں فرق نہیں آیا ہے۔ ایک آخری بات جو میں اپنی گفتگو ختم کرنے سے پہلے عرض کرنا چاہتا ہوں، یہ ہے کہ ادب اور ادیبوں سے ہماری محبت اور ان سے رابطہ قائم رکھنے کے لیے ضروری نہیں کہ وہ ہمیں عام انسان سے زیادہ اداکار اور جادوگر قسم کی چیز دکھائی دیں۔ کیسے کیسے بے مثال لکھنے والے، پڑھنے والے، لفظوں کا جادو جگانے والے بغیر کسی شور شرابے کے زمانے کے اسٹیج سے رخصت ہو گئے اور اب یہ حال ہے کہ ماچس کی تیلیوں جیسے قدوقامت کے ادیب بھی اپنے آپ کو باون گزا گردانتے ہیں۔ آفتاب صاحب کی یہ کتاب مٹتی اور بکھرتی ہوئی ادبی روایتوں اور قدروں کے اس دور میں ہمیں بہت سے بھولے ہوئے سبق یاد دلاتی ہے، وہ بھی اس طرح کہ خاکوں کی کتاب اپنے عام انسانی اوصاف اور عناصر کو بچائے رکھے اور "کتاب المناقب" نہ بننے پائے۔

شمیم حنفی

کتاب : شیخ الاسلام مولانا حسین احمد مدنیؒ

مُصنّف : فرید الوحیدی

ضخامت : ۸۵۶ صفحات　　قیمت : ۲۵۰ روپے

کسی کے سوانح قلم بند کرنا، اس طرح کہ پڑھنے والے کے لیے بھی یہ روداد دلچسپ

ہو، بہت آسان نہیں ہے۔ زیادہ تر ہوتا یہی ہے کہ سوانح نگار یا تو تاریخ کا ہوکر رہ جاتا ہے، یا پھر افسانے میں بہہ نکلتا ہے۔ خود نوشت سوانح عمریوں پر تو خیر برنرڈ شا نے بغیر کسی استثناء کے، یکسر جھوٹ ہونے کی تہمت قائم کردی تھی۔ مگر اپنے کسی ہیرو کی زندگی کے حالات اور کوائف کی ترتیب میں بھی اکثر لکھنے والا، اگر احتیاط سے کام نہ لے تو کسی نہ کسی منزل میں بھٹک ہی جاتا ہے۔ پچھلے چند برسوں میں سب سے زیادہ مقبولیت شہاب نامہ کو ملی۔ لیکن اس مقبولیت کا حقیقی سبب کیا تھا؛ اسے سمجھنے کے لیے کتاب کی بابت یہ عام رائے (جو بہت مقبول بھی ہوئی) غور طلب ہے کہ قدرت اللہ شہاب نے افسانے کے نام پر تو انسانی تجربوں کی حقیقتیں بیان کیں، مگر حقیقت کے نام پر ایک لمبا چوڑا افسانہ لکھ ڈالا۔

مولانا فرید الوحیدی کی کتاب شیخ الاسلام مولانا حسین احمد مدنیؒ بھی ایک افسانے کی شان رکھتی ہے۔ ہر واقعہ توجہ طلب، ہر واردات دلچسپ، بیان میں شروع سے اخیر تک ایک حیران کن محویت، ربط اور تسلسل، اور زبان بھی سادہ، بے تکلف اور ایک حد تک جذبہ انگیز۔ لیکن غیر معمولی بات یہ ہے کہ فرید الوحیدی صاحب نے واقعات کی صحت اور تاریخ کی معروضیت کا تاثر کہیں بھی ہلکا نہیں ہونے دیا ہے۔ مولانا کے خاندانی پس منظر، پھر ولادت سے وفات تک کی روداد انھوں نے دستاویزی شہادتوں کے ساتھ پیش کی ہے۔ اچھے تحقیقی مقالوں میں جس طرح کی چھان بین روا رکھی جاتی ہے، فرید الوحیدی صاحب نے اپنی اس کتاب میں بھی اسی سے کام لیا ہے، غیر معمولی سوجھ بوجھ اور احساس ذمّے داری کے ساتھ۔ مولانا مدنی کے ذاتی سوانح میں جا بجا ایسے واقعی اور حسّی جذبات و واردات شامل ہیں جو ان کی شخصیت کو عام انسانوں سے الگ کرتے ہیں، ان کی کریم النفسی، سخاوت، کنبہ پروری، مذہبی جوش اور وفور، طہارت اور تقویٰ کی مثالیں بہت کم دیکھی گئی ہیں۔ لیکن سب سے بڑی بات یہ ہے کہ طبیعت کے استغنا، توکل اور درویشی کے باوجود مولانا مدنی نے اپنی اجتماعی زندگی اور زمانے سے سروکار ہمیشہ برقرار رکھا۔ اپنے عہد کی تمدنی، فکری اور سیاسی زندگی میں بھی اُن کا رول اہم اور موثر رہا ہے۔ مولانا مدنی کے زمانے کی سیاست اور معاشرتی حالات، دونوں خاصے پیچیدہ اور صبر آزما تھے۔ بعض اصحاب نے ان حالات میں، اپنی فکری دیانت اور ذہانت آمیز

بصیرت کے باوجود تعصب اور تنگ نظری کی عافیت گاہیں تلاش کرلی تھیں، مولانا مدنی نے
نے اپنے ماضی، اپنی روایت اور اپنی انفرادی تربیت کے بنیادی عناصر کی حفاظت بھی کی اور
اسی کے ساتھ ساتھ انھوں نے اپنی قوم اور ملک کے بنیادی مطالبات اور اُن کے مستقبل کو
بھی ملحوظ رکھا جس طرح کی نفسیاتی فضا اور ذہنی کش مکش کے تجربے سے اُس عہد کے برصغیر کا
اجتماعی معاشرہ، بالخصوص مسلمان دوچار تھے، اس میں اپنے حواس کو بجا رکھنا آسان نہیں تھا۔
کئی بڑی شخصیتیں جذباتیت کی رو میں بہہ گئیں۔ ایسے شدید آشوب میں گھرے ہونے کے
ساتھ ساتھ اپنے داخلی نظم کو برقرار رکھنے، اپنے ہیجانات کی تہذیب کرنے میں جو بڑی شخصیتیں
کامیاب ہوئیں ان میں مولانا مدنی بھی شامل تھے۔

فرید الوحیدی صاحب نے نہایت صاف اور سجل انداز میں، جذبہ آمیز ہوتے کے
باوجود بہت پرکشش اور شفاف اسلوب میں، ہمیں اس کتاب کے واسطے سے ایک جیتی
جاگتی کہانی سنائی ہے۔ اسی لیے پوری کتاب میں ایک دردانگیز افسانے کی شان پائی
جاتی ہے۔ یہ کتاب ایک وقیع تحقیقی اور علمی کارنامہ بھی ہے۔ اپنے حجم کے لحاظ سے بھی خاصا
حوصلہ طلب۔ ماخذ اور مصادر کی تفصیل کے علاوہ کتاب کے اخیر میں ایک جامع اشاریہ بھی
شامل ہے۔ اپنے موضوع پر یہ ایک بے مثال کتاب ہے اور اُردو کی علمی روایت میں ایک
قیمتی اضافہ۔ فرید الوحیدی صاحب کتاب کی دوسری جلد مرتب کرنے کی نیت رکھتے ہیں۔ ہماری
دعا ہے کہ اس ارادے کی تکمیل میں وہ کامیاب ہوں۔

شمیم حنفی

کتاب: جدید اُردو اور عربی شاعری کا تقابلی مطالعہ
(۱۹۶۰ء سے تاحال)

مصنف: ڈاکٹر السید یوسف عامر
تقسیم کار: انجمن ترقی اُردو (ہند)، اُردو گھر، ۲۱۲، راؤز ایونیو، نئی دہلی قیمت ۲۵۰ روپے

"جدید اُردو اور جدید عربی شاعری کا تقابلی مطالعہ، ۱۹۶۰ء سے تاحال" عنوان ہے
اس تحقیقی مقالے کا جس کے مصنف جامعہ ازہر (مصر) میں اُردو کے استاد السید یوسف

عام ہیں۔ تقابلی مطالعہ خاصا مشکل کام ہے، خاص طور پر دو زبانوں کے ادب کا اس کے لیے سوجھ بوجھ اور مطالعے کے علاوہ ایک ساتھ دو زبانوں اور دو ادبی روایتوں پر گرفت بھی ناگزیر ہوتی ہے۔ پھر غیر جانب داری کو بھی ملحوظ خاطر رکھنا پڑتا ہے۔ ہمارے یہاں موازنے کا سب سے معروف نمونہ شبلی کا موازنہ انیس و دبیر ہے جس میں انھوں نے انیس اور دبیر کا تقابل کیا ہے۔ مگر یہ موازنہ ایک ہی صنف اور ایک ہی زبان کے شاعروں کا ہے۔ دو مختلف زبانوں کی شاعری کے تقابلی مطالعے کی نوعیت مختلف ہے۔ ڈاکٹر یوسف عامر نے یہ کام بڑی کامیابی کے ساتھ انجام دیا ہے۔ یہ مطالعہ تنقیدی نوعیت کا حامل ہے اور اردو عربی شاعری کے پچھلے پینتیس برس کے جائزے پر مبنی ہے۔

اس کتاب میں اُردو اور عربی شاعری کے جدید میلانات کا جائزہ تہذیبی، سیاسی اور معاشرتی پس منظر میں لیا گیا ہے۔ شاعری میں جو رجحانات اور میلانات در آتے ہیں وہ بڑی حد تک اپنے عہد کے سیاسی، معاشرتی اور تہذیبی مسائل کا پیش خیمہ ہوتے ہیں۔ مصنف نے کچھ خاص تصورات جیسے تنہائی، صارفیت، ایٹمی جنگ کا خوف، ماضی کی طرف مراجعت، موجودہ معاشرتی زندگی کی تیز رفتاری، فضائی آلودگی کے اسباب کا بھی جدید میلانات کے ضمن میں بیان کیا ہے۔ اس سے ہمیں مصنف کے ہمہ گیر تناظر اور عصری حسیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ جدید اردو شاعری کے مجموعی مزاج پر بھی بڑی ہی تحقیق و جستجو کے بعد لکھا گیا ہے۔ اس سلسلے میں ترقی پسند تحریک، غزل اور نظم پر ترقی پسند تحریک کے اثرات کا جائزہ لیا گیا ہے۔ اس ضمن میں موضوعات، ہیئت، اسلوب اور زبان میں جو تبدیلیاں رونما ہوئیں انھیں مختلف دلیلوں اور مثالوں کے ساتھ واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ مختلف شعرا، جیسے جذبی، فیض، سردار جعفری، سلام مچھلی شہری اور جاں نثار اختر کی نظموں کے اقتباسات کو پیش کیا گیا ہے جس سے ترقی پسند تحریک کے اثرات کا خاصا علم ہو جاتا ہے۔ ایک مقالے کی سب سے بڑی خوبی یہ ہوتی ہے کہ وہ اصل موضوع سے نہ ہٹے۔ یہ وصف اس مقالے میں نمایاں نظر آتا ہے۔ بیان غیر مبہم اور تجزیاتی ہے۔ کہیں بھی سلسلہ نہیں ٹوٹتا۔ ترقی پسند تحریک کے اثرات کے جائزے کے بعد حلقۂ ارباب ذوق سے متعلق بھی انھوں نے موضوعات، اسلوب، ہیئت اور

زبان و بیان کا عمومی جائزہ لیا ہے۔ اس ضمن میں میراجی اور ن۔م۔ راشد کی نظموں کے اقتباسات پیش کیے گئے ہیں۔ جدیدیت کے رجحان کے تحت جدید شعرا نے اسلوب، ہیئت اور زبان و بیان میں جو اضافے کیے ان پر تفصیل سے نظر ڈالی گئی ہے۔ پابند، معرّا، آزاد، نثری نظم میں جن شعرا نے طبع آزمائی کی ان نظموں کے اقتباسات دیے گئے ہیں اور ان کی بنیاد پر مقدمہ قائم کیا گیا ہے۔ اسی نہج پر جدید عربی شاعری کے عمومی مزاج کا جائزہ بھی لیا گیا ہے اس میں بھی موضوع، ہیئت، اسلوب اور زبان کو موضوع بحث بنایا گیا ہے۔ مصنف نے جدید عربی شعرا کو مختلف طبقات میں تقسیم کیا ہے جیسے شعرا محافظین، اعتدال پسند شعرا، غلو پسند شعرا وغیرہ۔ اسی کے ساتھ جدید عربی شاعری کے آغاز کو انیسویں صدی میں مصر، شام اور لبنان پر ۱۷۹۸ء کے حملے کا نتیجہ قرار دیا گیا ہے۔ عربی شعرا میں شوقی کا ذکر بڑی تفصیل سے کیا گیا ہے۔ مغربی شاعری میں رونما ہونے والی تحریکوں رومانیت، واقعیت، سرریلزم، رمزیت، اشتراکیت، وجودیت، دادازم اور مستقبلیت کو جدید عربی شاعری پر اثر انداز بتایا گیا ہے۔ مصنف نے نظموں کے موضوعات کو چار بنیادی شکلوں میں تقسیم کیا ہے۔ خود شہر کی تصویر، شہر میں رہنے کا تجربہ، شہر سے مانوسیت اور سیاست، یہ موضوعات جدید عربی شاعری میں جاری و ساری نظر آتے ہیں۔ اس ضمن میں اقتباسات پیش کیے گئے ہیں۔ جدید عربی شاعری کے رجحان جیسے عربی قومیت غم و حزن وغیرہ کو مثالوں کے ذریعے بیان کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ التزامی شاعری کا اثر بھی عربی شاعری پر نمایاں ہے۔ اس کو بڑی تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ ہیئت کے لحاظ سے پابند نظموں کے علاوہ معرّا نظم، آزاد نظم، نثری نظم وغیرہ سے متعلق مسئلوں پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ شاعری اور فلسفے کے تعلق سے بھی مصنف نے اس کتاب میں بڑی دلیلوں کے ساتھ اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ وجودیت، اشتراکیت، جدیدیت، جدیدیت کی روایت، جدیدیت کا ٹکنالوجیکل تمدن یا سائنسی کلچر سے رشتہ، آواں گارد ادب، دادازم، سرریلزم اور مستقبلیت وغیرہ کے مضمرات سے آگاہی کرائی ہے۔

یہ تقابلی مطالعہ اس اعتبار سے بھی اہمیت کا حامل ہے کہ اس میں یہ ثابت کر دیا گیا ہے کہ جدید اردو اور عربی شاعری میں مماثلت ہے۔ اور اختلافات بھی ہیں۔ وہ مقامی حالات

کے اثرات کا نتیجہ ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں زبانوں نے مغرب سے استفادہ کیا ہے۔ مصنف کی اردو اور عربی کی روایت اور تاریخ پر گرفت زبردست ہے۔ اُردو اور عربی شعراء سے متعلق جو جائزہ لیا گیا ہے وہ بڑی محنت اور جانفشانی کا پتہ دیتا ہے۔ اُردو میں ۱۹۶۰ء کے بعد اختر الایمان، منیر نیازی، مجید امجد، عمیق حنفی اور بلراج کومل کی شاعری کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے۔ اسی طرح جدید تر شعراء، شہر یار، ساقی فاروقی، کمار پاشی، کشور ناہید اور فہمیدہ ریاض وغیرہ کی شاعری کا مجموعی خاکہ پیش کیا گیا ہے۔ عربی شعراء میں محمود حسن اسماعیل، نازک الملائکہ، بدر شاکر السیاب اور ان کے اثرات ۱۹۶۰ء کے بعد کی عربی شاعری پر دکھائے گئے ہیں۔ صلاح عبد الصبور، احمد عبد المعطی حجازی، نزار قبانی، امل دنقل، المیدانی کی شاعری کا تفصیلی جائزہ بھی پیش کیا گیا ہے۔ اسی طرح عبد الحمید الدیب، یوسف عز الدین، صلاح جاہین ان شعراء کا مجموعی خاکہ پیش کیا گیا ہے جو کہ معلوماتی نوعیت کا ہے۔

۱۹۶۰ء کے بعد جدید اُردو شاعری اور جدید عربی شاعری کے تقابلی مطالعے کی بنیاد مصنف نے مماثلتوں جیسے ہیئت، اسلوب، موضوعات، حسیت، زبان، علائم اور استعاروں کو بنایا ہے۔ اختلافات ہیئت، اسلوب، موضوعات، حسیت، زبان، علائم اور استعاروں کو مدنظر رکھ کر بیان کیے گئے ہیں۔ یہاں مصنف کے تنقیدی شعور کا اظہار بہت خوبی سے ہوا ہے۔ بیان میں کہیں بھی بے ربطی کا عنصر نہیں ہے۔ بلکہ تسلسل، روانی اور دلچسپی برقرار رہتی ہے۔ حالانکہ مصنف کی مادری زبان عربی ہے لیکن اُردو پر بھی ان کی گرفت مضبوط ہے۔ عربوں میں تکرار کا میلان فطری ہوتا ہے چنانچہ اس کتاب میں کہیں کہیں تکرار بھی ہے۔

مجموعی طور پر یہ کتاب اردو اور عربی دونوں ہی زبانوں کے لیے ایک بیش قیمت عطیہ ہے۔ مصنف نے اپنی غور و فکر کے نتیجے کو سادہ اور سلیس زبان میں قلمبند کیا ہے۔ اس سے مصنف کی ذہانت، معلومات کی وسعت اور بصیرت کا اندازہ ہوتا ہے۔ اُردو زبان میں یہ مقالہ انفرادی حیثیت کا حامل ہے۔ ابھی اُردو زبان میں کسی دوسری زبان کی شاعری یا نثر کا تقابلی مطالعہ اس سطح پر نہیں کیا گیا۔ ایک اور خوبی اس کتاب کی یہ ہے کہ جہاں کہیں عربی سے کسی نظم کو پیش کیا گیا ہے تو اس کا ترجمہ اُردو میں بھی کر دیا گیا ہے تاکہ اُردو پڑھنے والے اسے آسانی سے سمجھ

سکیں۔اس لیے مصنف کا یہ کام ہر لحاظ سے لائقِ تحسین ہے۔ ہمیں امید ہے دونوں زبانوں کا یہ
قابلِ مطالعہ اردو اور عربی دونوں ہی زبانوں میں پسندیدہ نظروں سے دیکھا جائے گا۔

تجمل حسین خاں

کتاب : کلدیپ اختر شخصیت اور فن

مرتب : احبابِ اُردو مجلس، نئی دہلی   صفحات : ۱۹۸

ناشر : احبابِ اُردو مجلس، نئی دہلی، سی ۲ ۱۹۲/اے جنک پوری، نئی دہلی

کلدیپ اختر اُردو زبان وادب کے عاشقوں میں تھے۔ بڑی رنگا رنگ شخصیت کے
مالک اور مجموعۂ اوصاف تھے۔ انھوں نے کئی صنفوں میں طبع آزمائی کی۔ مگر بالعموم اپنی ادبی صلاحیتوں
کو چھپائے رکھا۔ نہ کوئی مجموعہ شائع کروایا اور نہ ہی اپنے ڈراموں اور انشائیوں کو اشاعت کے
لیے دیا۔ انھوں نے اپنے آپ کو ریڈیو اور ٹی وی کے لیے وقف کر دیا تھا۔ ڈراموں میں انھوں نے
بطور آرٹسٹ اداکاری بھی کی اور فلموں میں بھی کام کیا۔ اس کے علاوہ آل انڈیا ریڈیو میں بحیثیت
پروڈیوسر کے بھی اپنے فرائضِ منصبی کو بخوبی نبھایا۔

یہ کتاب احبابِ اُردو مجلس نئی دہلی نے مرتب کی ہے۔ اس میں کلدیپ اختر کی غزلیں،
ڈرامے، انشائیے بھی شامل ہیں۔ کتاب کے آخری حصے میں ان کی شخصیت پر کچھ مضامین یکجا
کیے گئے ہیں۔

کلدیپ اختر کے موضوعات میں عشق، وطن دوستی اور انسانیت نوازی نمایاں ہیں
زندگی کے عام مسائل کو بھی انھوں نے اپنی شاعری کا موضوع بنایا ہے۔ کلدیپ اختر کو مزدور اور
محنت کش طبقے سے بہت لگاؤ تھا۔ وہ اشتراکیت کے حامی نظر آتے ہیں اور بے اختیار کہہ
اٹھتے ہیں :

ذرا آہستہ لہراؤ تم اپنے سرخ پرچم کو
مرے سرمایہ داروں کو بڑی تکلیف ہوتی ہے

ویرانے پہ کیا گزری ـــــ یہ کتاب کا آخری حصہ ہے۔ اس میں کلدیپ اختر کی شخصیت

اور زندگی پر چار مضامین لکھے گئے ہیں جو دیوندر ستگھ، معین اعجاز اور رکشت پوری نے لکھے ہیں۔ دیوندر ستگھ اور معین اعجاز کے مضامین اُردو میں ہیں۔ رکشت پوری کا مضمون انگریزی میں ہے۔ اگر رکشت پوری کے مضمون کا اُردو میں ترجمہ کر کے شائع کرایا جاتا تو زیادہ اچھا تھا۔

کتاب ۱۹۸ صفحات پر مشتمل ہے۔ سرورق عمدہ ہے مگر کچھ خامیاں بھی ہیں۔ مرتب نے کتاب کے آغاز میں ایک نوٹ دیا ہے جس میں یہ لکھا گیا ہے کہ کلدیپ اختر کی غزلوں میں نادانستہ طور پر دوسروں کی دو غزلیں بھی شامل ہو گئی ہیں اور اس کی معذرت بھی چاہی ہے۔ لیکن ترتیب میں کہیں بھی یہ نشان دہی نہیں کی گئی ہے۔

یہ ایک توجہ طلب کتاب ہے۔ علمی و ادبی حلقوں میں پسند بھی کی جائے گی۔

تجمل حسین خاں

کتاب : تحدیثِ نعمت (کتاب زندگی کے کچھ صفحات)

مُصنّف : مولانا منظور احمد نعمانی

مُرتّب : عتیق الرحمٰن سنبھلی نعمانی

ناشر : الفرقان بک ڈپو ۳۱/۱۱۴ نظیر آباد لکھنؤ

صفحات : ۳۵۱ قیمت : ۷۵ روپے

مولانا منظور احمد نعمانی دنیائے اسلام کی ان معروف شخصیتوں میں سے تھے جنھوں نے اسلامی موضوعات پر بہت سی کتابیں تصنیف کیں۔ ان کی تحریریں ہمارے مذہبی ادب کا ایک بیش قیمت سرمایہ ہیں جن کی اہمیت و افادیت کسی زمانے میں کم نہ ہوگی۔

تحدیثِ نعمت مولانا منظور احمد نعمانی کے ان مضامین کا مجموعہ ہے جو انھوں نے الفرقان میں لکھے تھے۔ ان مضامین کو عتیق الرحمٰن سنبھلی نے مرتب کیا ہے۔ اس کتاب کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کو پڑھنے کے بعد قاری کو مولانا منظور احمد نعمانی کی شخصیت کے ساتھ ساتھ الفرقان کے تاریخی نقوش سے متعلق بھی بہت سی معلومات فراہم ہوتی ہیں۔ مولانا کا تعلق الفرقان سے کم و بیش بائیس برس تک رہا۔ اس کتاب کو الفرقان کا رہنما اشاریہ بھی کہا جا سکتا ہے۔

یہ مضامین شخصیات کے تذکروں پر مشتمل ہیں۔

"دکنی اُردو میں تہذیبی یکجہتی" ڈاکٹر سیدہ جعفر کا مقالہ ہے۔ اس میں انھوں نے دکنی اُردو میں تہذیبی یکجہتی کے عناصر کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ان کا یہ مضمون اپنے موضوع کا بھرپور احاطہ کرتا ہے۔

"جدوجہد آزادی اور خواتین" کے مصنف خان عبدالودود ہیں۔ اس مقالے میں جدوجہد آزادی میں خواتین کے کارہائے نمایاں کا اجمالی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

"عروض و معروض" ڈاکٹر کمال احمد صدیقی کا مقالہ ہے۔ اس میں انھوں نے عروض و معروض کے موضوع پر علمی انداز سے روشنی ڈالی ہے۔ مثالوں سے اپنے مقدمات کی وضاحت بھی کرتے گئے ہیں۔

"حیات امیر مینائی ۔ کچھ نئے مآخذ" یہ ڈاکٹر شعائر اللہ خاں وجہی کا مقالہ ہے۔ س میں انھوں نے امیر مینائی کی زندگی کے کچھ نئے مآخذ کی نشاندہی کی ہے۔ یہ مقالہ بھی علمی نوعیت کا ہے۔

"جادۂ ملّا" رفعت سروش کا مضمون ہے۔ جس میں رفعت صاحب نے ملّا کے کارناموں کا بھرپور جائزہ لیا ہے۔

"جوشؔ و فراقؔ کی رباعیات کا تجزیاتی مطالعہ" ڈاکٹر محمد یعقوب عامر کا مقالہ ہے۔ اس میں انھوں نے جوشؔ اور فراقؔ کی رباعیات کا تجزیہ کیا ہے۔ یہ تقابلی مطالعے کی ایک دلچسپ مثال ہے۔

"موازنہ سرور سلطانی اور شاہنامۂ اُردو" بشیر احمد صاحب کا مضمون ہے۔ انھوں نے سرور سلطانی اور شاہنامۂ اُردو کا فنی اور ادبی دونوں حیثیتوں سے موازنہ کیا ہے۔

ششماہی فکر و تحقیق، اُردو داں طبقے کے لیے بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اس کے مدیر اعلیٰ ڈاکٹر حمید اللہ بھٹ صاحب ہیں۔ جو کہ اُردو زبان کے شیدائی اور اس کے فروغ کے لیے سرگرم ہیں۔ امید ہے کہ ان کی سربراہی میں یہ رسالہ ترقی کرے گا۔ رسالے کا گٹ اپ پرکشش ہے۔ سرورق سادہ ہے۔

تجمل حسین خاں

اس شمارے میں

محمد حسن عسکری　　ایڈورڈ سعید　　سالوز نزکی

یو آر اننت مورتی　　عمیق حنفی (مرحوم)

پروفیسر اختر الواسع، صدر شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

ڈاکٹر الطاف احمد اعظمی جامعہ ہمدرد، نئی دہلی

پروفیسر شارب ردولوی، ہندوستانی زبانوں کا مرکز، جواہر لعل نہرو یونیورسٹی، نئی دہلی

ڈاکٹر رفیعہ شبنم عابدی، صدر شعبۂ اردو، مہاراشٹر کالج، ممبئی

جناب مسلم احمد نظامی، گلی نذیر احمد، فتح پوری، دہلی

ڈاکٹر تجمل حسین خاں، ایڈیٹوریل اسسٹنٹ، ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

شمیم حنفی
سہیل احمد فاروقی

اہم تحریروں پر مشتمل دو خاص شمارے

غالب نمبر
(زیر طبع)
متوقع اشاعت: مارچ ۱۹۹۸ء

سر سید نمبر
(زیر طبع)
متوقع اشاعت: جون ۱۹۹۸ء

ماہنامہ جامعہ کے خاص شمارے

۱۔ جشنِ زرّیں نمبر	۳۰ روپے
۲۔ ڈاکٹر مختار احمد انصاری نمبر	۱۵ روپے
۳۔ سالنامہ ۱۹۶۱ء	۱۰ روپے
۴۔ اسلم جیراجپوری نمبر	۲۰ روپے
۵۔ پروفیسر مجیب نمبر	۵۰ روپے
۶۔ مولانا ابوالکلام آزاد کی یاد میں	۳۰ روپے
۷۔ پریم چند کی یاد میں	۵۰ روپے
۸۔ نہرو نمبر	۴۰ روپے
۹۔ جامعہ پلاٹینم جوبلی نمبر	۸۰ روپے
۱۰۔ گاندھیائی فکر: تجزیہ اور تعبیر	۸۰ روپے
۱۱۔ فراق: دیارِ شب کا مسافر	[illegible]۰ روپے
۱۲۔ ذاکر نمبر	۳۵ روپے